

Religion, nasjonalisme og borgerdannelse

Religion og norsk nasjonal identitet – en analyse
av dissenterlovene av 1845 og 1891

Live Unstad



Masteroppgave i Religion og samfunn, Det teologiske
fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2010

Veileder: Professor Hallgeir Elstad

© Forfatter Live Unstad

År 2010

Religion, nasjonalisme og borgerdannelse

<http://www.duo.uio.no/>

Allkopi, Nedre Slottsgate

Forord

I forbindelse med at denne oppgaven nå er avsluttet, vil jeg gjerne rette en takk til alle som har bidratt underveis. Jeg ønsker først og fremst å takke Hallgeir Elstad, som har vært en støttende og inspirerende veileder, og som har hjulpet med innsiktsfulle bidrag under hele prosessen. Uten hans evne til å sette meg på rett spor, hadde denne prosessen vært langt hardere.

I tillegg vil jeg takke min gode venn og medstudent, Marie M. Eberson som ved flere anledninger har bidratt med kommentarer og innspill på oppgaven, og Torstein Brechan som mot slutten har hjulpet med tilbakemelding på innhold og språk. Deres hjelp har vært uvurderlig.

Til slutt vil jeg rette en stor takk til min familie for enorm støtte gjennom alle mine år både på og utenfor universitetet.

Innholdsfortegnelse

1	Innledning	1
1.1	Tema og problemstilling.....	1
1.2	Begrepsavklaringer	4
1.3	Forskningslitteratur.....	8
1.4	Metode	11
1.5	Disposisjon av oppgaven	12
2	Historisk bakgrunn	14
2.1	Reformasjonen og statsdannelsen.....	14
2.2	Eneveldets enhetssamfunn.....	17
2.2.1	Lovverket som grunnlag for statens religion.....	19
2.2.2	Konventikkelplakaten og vekkelssamfunnet	21
2.3	Religion i grunnloven	22
2.4	Utvikling i retning av religiøs pluralisme	25
2.5	Den norske nasjonsbyggingen	27
3	Teoretisk rammeverk.....	30
3.1	Nasjonalisme, religion og identitet	31
3.2	Borgerreligion.....	35
4	Dissenterloven av 1845.....	39
4.1	Claus Winther Hjelms lovforslag	40
4.1.1	Kommisjonen av 1841	44
4.2	Dissenterlovskommisjonen av 1843	44
4.2.1	Reaksjoner på dissenterloven av 1845	46
5	Dissenterloven av 1891.....	50
5.1	Dissenterne og dannelsen av den norske identitet	51
5.2	Landstad-affæren	52
5.3	Fra allmueskole til folkeskole.....	55
5.4	Reformer og revisjon	58
5.4.1	Den kirkelige reformbevegelsen	59
5.4.2	Kirkekommisjonen av 1859	60
5.5	Den nye dissenterloven.....	65
5.5.1	Kommisjonen av 1879	65

5.5.2	Statskirkelig kontroll	67
5.5.3	Loven av 1891	70
6	Dissenterlovene som uttrykk for norsk identitet og borgerdannelse.....	71
6.1	Borgerdannelse	72
6.2	Kontroll og dannelsen av nasjonale subjekter	74
6.3	Religiøs nasjonalisme	80
6.3.1	Den juridiske struktur	82
7	Avslutning	84
7.1	Utviklingen av forholdet mellom religion og nasjonal kultur	84
	Litteraturliste.....	87
	Vedlegg	92

1 Innledning

1.1 Tema og problemstilling

Den norske kulturen er et uklart begrep. Hva er den norske kulturen, og ikke minst den norske og kristne kulturarven? Dette er begreper de fleste nordmenn kjenner en form for tilhørighet til, da nasjonal identitet er knyttet sammen med en kulturell identitet. Hva som utgjør den norske kulturen, er det imidlertid vanskelig å gi noe presist svar på. Svarene som vil bli gitt, kan være sprikende eller motsetningsfylte. Folk vil ikke nødvendigvis kjenne seg igjen i beskrivelsen av hva det vil si å være norsk, selv om de faktisk er norske statsborgere. Som regel er det slik at oppfatninger om hva som kjennetegner kulturen, blir tydelig i møtet med hva som ikke er en del av den. ”Det andre” tydeliggjør kulturen, uten at den nødvendigvis blir lettere å definere av den grunn.

Tema for oppgaven er hvordan religion er med på å befeste og skape kulturelle grenser. Hvordan religion kan bidra til å ekskludere eller inkludere mennesker i et sosialt og nasjonalt fellesskap.

En kan snakke om religion som en dyptgående markør av kollektiv identitet i et samfunn (Banchoff 2007:4). Kanskje nettopp på grunn av den økende religiøse pluralismen i Norge siden 1970-tallet, har behovet for å bekrefte tilhørighet til den ”kristne kulturarven” og denne kollektive identiteten gjort seg gjeldene i norsk offentlighet. Dette er uttrykk som nærmest har blitt til politiske slagord (Leirvik 1999:1), som et resultat av behovet for å bekrefte, og muligens også definere, vår egen identitet. Behovet for å definere ”det norske” kom i stor grad i møtet med ”det andre”, fordi, som religionshistoriker Torkel Brekke trekker fram i boken *”Gud i norsk politikk”*, møtet med det fremmede konfronterer en med at det finnes mer enn én måte å leve på. Dette kan føre til en relativisering av egen religion så vel som kultur (Brekke 2002:81). Pluralisme kan dermed forstås som en motsetning til trygg identitet (2002:83). Den kristne tradisjon kan da fungere som kulturell ressurs, og kristendommen opplever økt interesse på grunn av menneskers behov for kulturell og moralsk kompensasjon for oppløsende tendenser i den grad, at det er mulig å snakke om en form for religiøs nasjonalisme (2002:89). I denne sammenhengen er det interessant å se på hvilke sosiale prosesser som er underliggende for denne trangten til å definere det norske, og til å definere den norske statsreligionen i forhold til norsk kultur (Knudsen 1994:8).

Brekke påpeker at religion spiller en mer fundamental rolle i norsk nasjonal identitet enn hva mange antar (Brekke 2004:117), og at *"Det er i spenningsfeltet mellom norsk kristen identitet og livssynspluralisme at debatten om religionens rolle i Norge har foregått de siste årene"* (Brekke 2002:82). Dette er på ingen måte nytt for vår tid. Også da kravet om religionsfrihet gjorde seg gjeldene i det norske samfunn på 1800-tallet, og grunnlaget for nasjonal identitet og nasjonal tilhørighet ble utfordret, ble religion oppfattet som viktig for kulturell og sosial integrasjon. Gjennom det danske eneveldet, hadde landet fram til oppløsningen av det dansk-norske riket i begynnelsen av 1800-tallet, vært preget av en religiøs enhetskulturell stabilitet, som gradvis løste seg opp i det påfølgende århundret. Dette var samtidig en periode hvor Norge som nasjon ble etablert. De fleste historikere er enige om at dette var en viktig fase for utviklingen av en norsk nasjonal identitet. Spørsmålet om hva som skulle ligge til grunn for norsk statsborgelig tilhørighet ble viktig. Den følgende oppgaven skal undersøke hva slags betydning religiøs tilhørighet fikk i denne fasen, som var vesentlig for dannelsen av statsborgelig og kulturell nasjonal identitet. Med dissenterlovene, eller *"Lov angaaende dem, der bekjende sig til den christelige Religion, uden at være Medlemmer af Statskirken"* som den første loven egentlig heter¹, først i 1845 og senere (og kanskje spesielt) med revisjonen i 1891, fikk vi for første gang en lov som åpnet for religionspluralisme, eller snarere kristenpluralisme, da det ikke var snakk om andre religioner generelt, men andre (protestantiske) kristendomsformer. Dette er et viktig skille i Norges historie, både kulturelt og religiøst, da det frem til 1845 ikke hadde vært mulig å være norsk statsborger uten å være statskirkelig. Loven var ment for å stadfeste rettighetene til de som ikke tilhørte statens offentlige religion, men det den også gjorde var å definere hvem som ikke var en del av den nasjonale identiteten.

Dissenterlovene er spesielt interessante fordi de åpnet en offentlig debatt om grunnlaget for nasjonal tilhørighet og fullverdig statsborgerskap i en periode hvor også den sekulære nasjonsdannelsen var i ferd med å bli etablert. Var det felles historie og kulturtradisjon, hvor religion spiller en viktig rolle, eller felles oppslutning om politiske institusjoner og demokratiske idealer som gjorde oss til en nasjon (Breistein 2003:15)? Debatten om dissenterloven berørte også spørsmålet om hva det ville si å være norsk. Det oppstod en debatt

¹ Loven av 1845 heter dette, mens loven av 1891 fikk tittelen *"Lov angaaende kristne Dissentere og andre, der ikke er Medlemmer af Statskirken"*. Endringen i navnet er noe som tas opp igjen i analysen. Gjennom oppgaven vil lovene bli omtalt som dissenterlovene.

om tilhørighet til det norske fellesskapet i kjølvannet av utarbeidelsen av første og andre dissenterlov, fordi den pluralismen dissenterne tilførte det norske samfunnet utfordret den tidligere relativt stabile evangelisk-lutherske identiteten². Dette, selv om dissenterne ikke var mange og loven ikke direkte³ førte med seg store omveltninger i samfunnet (2003:41). Det er her kjernen for denne oppgaven ligger. Dissenterloven er ikke utelukkende et resultat som føler av et ønske om et mer liberalt og fritt samfunn, men i aller høyeste grad fordi en ønsket kontroll over et samfunn i endring. Det var snakk om et forsøk på bevaring av det gamle, og dissenterne var ansett som et problem fordi de utfordret den protestantiske – lutherske – religiøse enhetskulturen.

Gjennom en analyse av de to dissenterlovene vil jeg vise den statskirkelige religionens rolle i dannelsen av en nasjonale identitet. Hva vil det si at vi har en statskirke, og hva vil det si at vi i grunnloven stadfester den evangelisk-lutherske tro som statens offentlige religion? Dette er en historisk oppgave, hvor jeg skal se på hvordan en forholdt seg til møtet med andre religioner som en del av et samfunn som fram til 1800-tallet hadde vært enhetskulturelt. Det er forholdet mellom religion og kulturell identitet i Norge som er hovedtema for oppgaven. Hva sier det om identitetsforståelsen og fellesskapsmarkørene i Norge at vi har en statskirke som faktisk heter *Den norske kirke*? Hva sier det om fellesskapsforståelsen til nordmenn at vi trengte særlover for å inkludere de som tilhørte andre religioner enn den norske statskirken inn i det norske samfunnet? Oppgaven skal i det følgende se på disse problemstillingene ved å sammenligne første (av 1845) og andre (av 1891) dissenterlov, og se på hva det var som forandret seg i endringen. Hva dette sier om majoritetskulturens forhold til minoritetene, og ikke minst hva det sier om forholdet mellom statsreligionen og den norske identiteten? Hva er det som definerer det ”*norske fellesskapet*”? Hva konstituerer den norske kulturen? Hvem blir inkludert i den norske identiteten, og hvordan inkluderte en de som falt utenfor hovedmarkørene for det norske fellesskapet? Disse spørsmålene vil jeg besvare gjennom å analysere oppfatninger om forholdet mellom den norske religionen og den norske kulturen, slik disse kom til uttrykk i debatten om dissenterlovene og i dissenterlovene, da spesielt i loven av 1891 da denne ble stående som gjeldene lovgivning helt fram til 1969. Mitt hovedspørsmål

² Begrepet statskirke ble for første gang brukt i forbindelse med dissenterloven, da det var inntoget av andre religioner som gjorde det nødvendig med et navn på statens offentlige religion. I grunnlovens § 2 brukes ”statens offentlige religion”, og i § 4 ”den evangelisk-lutherske religion”. Etter en endring i 1919 ble begrepet ”statskirke” tatt med i § 27 (Breistein 2003:12).

³ De indirekte omveltningene gikk ut på at loven åpnet for en religiøs pluralisme i Norge.

er om en kan snakke om en religiøs nasjonalisme i Norge sett ut fra dette? Er det majoritetsreligionen som skaper fellesskapet, ”limet” som knytter folket til nasjonen, for det norske samfunnet på 1800-tallet? Min problemstilling er dermed:

”Kan en snakke om en religiøs nasjonalisme på 1800-tallet i etableringen av en norsk nasjonal identitet?”

Denne oppgaven skal ta for seg utviklingen av den religiøse pluralismen i Norge, fra den først begynte å gjøre seg gjeldene, fram til den andre dissenterloven kom i 1891, hvor jeg skal se på hvilke tendenser som gjorde seg gjeldene i debatten rundt disse lovene. Dette vil bli gjort gjennom en komparativ analyse av første og andre dissenterlov, nettopp fordi disse lovene representerer et skille i forholdet mellom religion og norsk identitet. Før 1845 var det, som nevnt, ikke tillat å være norsk uten å være kristen. Loven av 1891 kom, i tillegg til at en anså den første loven som mangelfull, på grunnlag av at det var skjedd en viktig utvikling med Norges politiske, sosiale og kulturelle forhold. Lovene er derfor spesielt interessante å analysere, da de gir et bilde av hvordan en gjennom lovverket forsøkte å definere og kontrollere grensene for ikke bare religionen, men også den norske identiteten og bevisstheten om et fellesskap knyttet til nasjonen.

1.2 Begrepsavklaringer

Identitet knyttet til nasjon og religion er altså et nøkkelpunkt i oppgaven. I forbindelse med dette vil *nasjonalisme* være et viktig teoretisk perspektiv, da analysen vil bli diskutert opp mot nasjonalismeteorier. Den norske nasjonalismen tok i hovedsak form som en kulturell, heller enn territoriell nasjonalisme, noe som innebærer et syn på nasjonen som et kulturelt og moralsk fellesskap (Thorkildsen 1995:8). Den norske nasjonalismen kom dermed i stor grad til syne i forbindelse med nasjonsbyggingen på 1800-tallet, og var viktig i det politiske og kulturelle ”bruddet” med nabolandene Sverige og Danmark. Spesielt med tanke på utviklingen av en egen norsk identitet. Det norske samfunn ved inngangen av det 19. århundret var mer eller mindre homogent, både kulturelt og religiøst, og den norske nasjonalismen og identiteten utviklet seg på grunnlag av dette. I den såkalte første fase av nasjonsbyggingen var det ikke nødvendig å knytte religion og nasjon sammen i forbindelse med dannelsen og etableringen av en historisk identitet, da religionen allerede var trygt forankret i samfunnet.

For å belyse forholdet mellom den norske statsreligionen og nasjonen, herunder den nasjonale bevisstheten, vil begrepet borgerreligion⁴ benyttes. Innledningsvis ble det stilt spørsmål om det er mulig å snakke om en form for sekulær religion knyttet til statskirken. Det er i denne sammenhengen at begrepet borgerreligion blir interessant. Kort sagt kan en si at borgerreligion er en ”religion” som knytter borgere til stat, hvor den viktigste funksjonen er å binde nasjonen sammen knyttet til en felles identitet, tradisjon og tilhørighet⁵. Dette må ikke forveksles med det til dels overlappende begrepet nasjonalreligion. Der hvor det sistnevnte er knyttet til et kulturelt nasjonsbyggingsprosjekt og snarere har med en idealisering av ”nordmannen” å gjøre, brukes borgerreligion om det statsborgelige. Det har med borgerbegrepet å gjøre, knyttet sammen med de statlige institusjoner (som f.eks. skolen) og omfatter plikter og rettigheter. Ser en statskirken ut fra dette perspektivet, kan en kaste et interessant analytisk perspektiv over dissenterlovene. Etter hvert som det religiøse monopolet blir utfordret, blir forholdet mellom religion og nasjon mer og mer viktig i den politiske debatten. De to dissenterlovene tydeliggjør betydningen av dette forholdet. Torkel Brekke definerer religiøs nasjonalisme som *”en ideologi som sier at religionen er nasjonens kjerne, religionen er den størrelse som binder individene sammen til et folk.”* (Brekke 2002:89). Med utgangspunkt i denne definisjonen i forbindelse med etableringen av ideer om nasjon og folk, og dannelsen av den norske identiteten, er det mulig å kaste lys over hva det var en anså som problematisk med dissenterbevegelsene.

I forbindelse med dette, vil jeg ta for meg utviklingen av den religiøse pluralismen i landet. *Religiøs pluralisme* ble, ifølge religionssosiologen Grace Davie, først utforsket i den sosiologiske debatten som ”studiet av nye religiøse bevegelser og spørsmålene disse bevegelsene stiller demokratiet ovenfor”, hvor det er forholdet mellom ”det nye” og vertsamfunnet som danner grunnlaget for forskningen (Davie 2007:223). *Pluralismebegrepet* peker på samhandling mellom ulike interesse- og maktgrupper, og med religiøs pluralisme, er det samhandling mellom ulike religiøse grupper, med ulike interesse- og maktposisjoner en viser til. Det vil si at begrepet peker på majoritetens respons på minoriteten, og omvendt. Dette er et skjevt spillerom, med tanke på at partene ikke stiller likt i forhold til tilgang til makt, oppslutning, medlemmer og lignende goder. Det er gjennom å se på samhandlingen

⁴ Som stammer fra den franske filosofen Jean Jaques Roussau, men er vel så kjent gjennom den amerikanske sosiologen Robert Bellahs bruk av begrepet i forhold til religion i USA.

⁵ Det er dette Roussau kaller ”Du contrat social” - den sosiale kontrakten.

mellom gruppene, samtidig som en er bevisst skjevheten, at en kan begynne å studere hva slags konsekvenser den religiøse pluralismen har (Banchoff 2007:6). I arbeidet med religiøs pluralisme, er det i tillegg viktig at en ser etter det som blir tatt for gitt, det ”normale”, i et samfunns forståelse, håndtering og regulering av religion. En må altså finne fram til det standardiserte utgangspunktet for diskursene, som bevisst eller ubevisst har blitt etablert. Defineringsmakt er helt sentralt i diskursene. Hvem er det som har rett til å anerkjenne eller avvise rammene til det religiøse liv i et gitt samfunn, og igjen, hvilke hendelsesforløp har etablert disse standardene (Davie 2007:224)? Når jeg skal se på utviklingen av den religiøse pluralismen i Norge i denne oppgaven, skal jeg undersøke majoritetens holdning til minoriteten. I utarbeidelsen av de to dissenterlovene ble ingen dissenter inkludert. Det var altså majoriteten som etablerte standardene, ikke bare for det religiøse liv, men også for hvilke konsekvenser det å tilhøre en annen kristen konfesjon enn statskirken skulle ha. Med tanke på hva som er denne oppgavens problemstilling, er det dette perspektivet som er det interessante. Generelt ser man at samfunn som har vært religiøst pluralistisk fra starten av, eller som har en lengre historie med religiøst mangfold, lettere tar i mot nye former for religiøst liv, da de inkorporerer de nye religiøse minoritetene inn i et system, som på forhånd av er tilrettelagt. På den andre siden, reagerer samfunn med historisk religiøst monopol, eller i alle fall et tilsynelatende monopol, ganske annerledes. Her stiller de nye religionene samfunnet ovenfor helt fundamentale problemstillinger, ikke bare knyttet til religionsfrihet, men også nettopp kulturell identitet (normative problemstillinger) (2007:225). Med andre ord, så er det mulig å snakke om at europeiske stater utformer sin politikk mot religiøse minoriteter på grunnlag av sin tidligere behandling av gamle religiøse minoriteter. Norge forble relativt homogent både religiøst og kulturelt helt fram til 1970-tallet, men det er mulig å snakke om en religiøs pluralisme i norsk sammenheng på 1800-tallet, i forbindelse med etableringen av de første dissentermenighetene i landet. Den religiøse pluralismen i Norge har dermed i stor grad vært snakk om nordmenn med andre kristne protestantiske konfesjoner, heller enn religiøse minoriteter knyttet til andre kulturer og dermed også andre identiteter. Likevel var bruddet med det enhetskulturelle samfunnet problematisk i forhold til dannelsen av en egen nasjonal identitet, da en med den religiøse pluralismen ikke lengre automatisk kunne sette likhetstegn mellom den norske statskirken og det norske folk.

Hvis en tar utgangspunkt i religion som et kulturelt fenomen, med tanke på religionens rolle som markør for kollektiv identitet og videre kollektiv identitet som et uttrykk for felles kultur,

så kan en i forbindelse med dette, trekke paralleller til kunnskapssosiologene Peter Berger og Thomas Luckmanns vektlegging av kulturens funksjon som meningsgiver til de hendelser som binder individ og samfunn sammen. Kulturen (i denne sammenheng; religionen) blir dermed et slags produkt av menneskers behov for orden og mening i tilværelsen (Knudsen 1994:17, Berger og Luckmann 1967). Slik jeg forstår det, så er den kollektive identiteten religionen representerer, et uttrykk for det sosiale fellesskapet i et samfunn (Knudsen 1994:77), jf. Durkheims forståelse av religion som *"en strukturell entitet med evne til å fungere som resurs for tilhørighet"* (Knudsen 1994:77, Durkheim 1979). Det er snakk om en tilhørighet som blir konfrontert og tydeliggjort i møtet med andre og nye former for tilhørighet, noe som skaper behov for definisjon. En kan altså snakke om identitet som et av de mest sentrale elementene i møtet med religionspluralisme (Brekke 2002:82), og det er akkurat det som er utgangspunktet med dissenterlovene. Dissenterlovene var et forsøk på å kontrollere et samfunn i stor endring. Det enhetskulturelle samfunnet var i oppløsning, og lovverket ble brukt som en måte å kontrollere den kollektive identiteten knyttet til nasjonen.

Til slutt må jeg nevne dissenterbegrepet. Det kommer opprinnelig fra England, og ble brukt som betegnelse på kristne enkeltpersoner som avvek fra den anglikanske kirkens lære. Ordet i seg selv kommer av det latinske ordet *dissentire*, som betyr å være av en annen mening (uenighet). I norsk sammenheng brukes begrepet om kristne grupper som ikke tilhører statskirken, og i hovedsak er det snakk om "ordnede" frikirkesamfunn bestående av Metodister, Baptister, Det norske misjonsforbund⁶, Syvendedags-Adventister, Pinsebevegelsen og Guds Menighet på Vegårshei, og "ikke-ordnede" frikirkesamfunn bestående av Kvekere, Plymouth-brødrene og De Frie Evangeliske Forsamlinger. I tillegg kom Den Evangelisk Lutherske Frikirke, og den Katolske kirke, selv om den sistnevnte ikke egentlig faller inn under kategorien dissenter da det i større grad enn de andre er snakk om en annen religion, med tanke på at dissenterbevegelsene som regel er knyttet til protestantiske kristendomsformer. Det samme gjelder for de ikke-kristne dissentersamfunnene som bestod av jødene, eller Det mosaiske trossamfunn⁷, og det Unitariske Samfunn.⁸ Begrepet frikirke

⁶ Stiftet i 1884, medlemmene kunne selv velge om de skulle stå som medlemmer av statskirken eller ikke (Breistein 2003:61)

⁷ Jødene hadde fremdeles ikke adgang til riket da den første dissenterloven ble skrevet, men er inkludert inn i en egen paragraf i den andre dissenterloven.

⁸ Kirkedepartementet utelot to grupper, som ikke ble inkludert i loven: Jehovas Vitner og Mormonerne. Grunnene til dette, er ikke alltid like klare, men Kirkekommisjonen så på Mormonernes lære som både en prinsipiell og moralsk motsetning til den norske stat (Breistein 2003:71). Hvorfor Jehovas Vitner ikke kom inn

blir ofte brukt i sammenheng med dissenterbegrepet. Det er et begrep som, i likhet med dissenterbegrepet, peker på en trosretning utenfor statskirken, som er evangelisk, luthersk og/eller reformert i sin teologi. En kan imidlertid både være del av et frikirkesamfunn og fremdeles stå som medlem av statskirken, som tilfellet ofte er med Frelsesarmeen og Misjonsforbundet (Knudsen 1994:145-146). I denne oppgaven kommer jeg til å skrive om dissenterne som en samlet gruppe, da det er dissenterlovene, ut i fra et statskirke-perspektiv, som skal analyseres.

1.3 Forskningslitteratur

I det følgende vil det bli redegjort for de viktigste forskningsarbeidene knyttet til dissenterloven, som jeg har dratt nytte av i egen oppgave.

Andreas Seierstads doktorgradsavhandling fra 1923 *"Kyrkjelegt reformarbeid i Norig i nittande hundreaaret"*, omhandler spørsmålet om religionsfrihet knyttet til grunnloven av 1814 fram til den første dissenterlov kommer i 1845. I forbindelse med dette tar han for seg behandlingen av Kvekerne, samt opphevelsen av Konventikkelplakaten i 1842, og hva som var problematisk i møtet mellom myndighetene og dissenterne. Seierstads arbeid vil være en del av både historiekapittelet, og kapittel fire, som omhandler opptrappingen fram til loven av 1845. Men først og fremst har denne avhandlingen vært viktig for analysen, dvs kapittel fem og seks.

Et annet viktig arbeid for min analyse, er Knut Rygnestads doktorgradsavhandling *"Dissenterspørsmålet i Noreg frå 1845 til 1891"*. Rygnestad tar utgangspunkt i hva slags konsekvenser de to dissenterlovene fikk for dissenterne. Det er dermed et minoritetsperspektiv det er snakk om, det vil si dissenterne som minoritets opplevelse av det norske majoritetssamfunnets forsøk på inkludering og kontroll av dem. Han deler sin avhandling i to deler, hvor han i den første gir en grundig oversikt over lovgivningen i seg selv, og i den andre ser han på myndighetenes administrative praksis i forhold til hvordan lovgivningen ble anvendt. Rygnestad har vært en viktig ressurs for mitt arbeid, da hans gjennomgang av konsekvensene av den første dissenterloven har, som nevnt, vært et viktig

under loven, handler nok i stor grad om at de kom ikke til landet før ved slutten av 1800-tallet, begynnelsen av 1900-tallet, samt deres svært aktive misjoneringsvirksomhet.

grunnlag for min analyse av lovene. Det som imidlertid skiller meg fra Rynestad, er perspektivet. Jeg tar utgangspunkt i majoriteten, og hva loven sier om hvordan denne forholdt seg til dissenterne. I tillegg baserer jeg mye av min analyse på moderne teorier knyttet til nasjonalisme og identitetsdannelse.

En tredje avhandling som har utgjort et viktig bakteppe for denne oppgaven er *”Religion og makt. Metodismen i norsk historie”*. Arne Hassing har et frikirkeperspektiv på nettopp metodismens rolle i norsk historie, hvor han legger vekt på dissenterlovenes rolle i utviklingen av demokratiet og religiøs toleranse i landet. Det er snakk om en historisk avhandling som i stor grad handler om forholdet mellom makt og religiøs tilknytning, og den nære forbindelsen arbeiderbevegelsen hadde med dissenterbevegelsene, da spesielt metodismen. I forhold til denne oppgaven, er Hassings avhandling spesielt interessant fordi han vektlegger maktperspektivet ved å bruke sosiologiske metoder for å tolke sitt materiale. Ikke minst hans vektlegging av de juridiske strukturene har vært viktige for min tolkning av hva det var dissenterlovene representerte med tanke på kontroll.

Peder A. Eidberg har skrevet om baptistenes møte med dissenterloven av 1845, knyttet til praktiseringen av loven og hvilke utslag dette fikk for baptistsamfunnet i landet. Eidberg problematiserer at selv om dissenterloven var et betydelig framskritt i kampen for religionsfrihet, så var den skrevet ut fra en statskirkelig forståelse av religion, noe som gjorde at den til tider fungerte som et hinder for religionsfriheten i seg selv. Eidbergs artikkel *”Dissenterloven av 1845 – et bidrag til religionsfrihet i Norge?”* vil her bli brukt for å belyse analysen av hva slags problemstillinger som ligger bak de forskjellige lovparagrafene i dissenterlovene, knyttet til hva en da anså som problematisk med minoritetsreligionene. I tillegg har Aage Skulleruds hovedfagsoppgave i historie *”Bondeopposisjonen og religionsfriheten i 1840 årene”* vært en viktig kilde til hva som skjedde i forkant av første dissenterlov, samt hva striden om denne loven gikk ut på. Skullerud deler kampen om bredere religiøs toleranse inn i tre mobiliseringsbølger, eller ”etapper”, hvor den første er opphevelsen av konventikkelplakaten, den andre er dissenterloven av 1845 og den tredje er opphevelsen av jødeforbudet i 1851. Det som gjør Skulleruds oppgave spesielt interessant for denne

oppgavens del, er hans fokus på bondeopposisjonens relativt inkonsekvente holdning til spørsmålet om kirkens religionsmonopol.⁹

I forbindelse med dette har jeg også benyttet meg av Bjørn R. Stensbys hovedoppgave ”*Religionsfrihetens gjennombrudd i Norge*”. Stensby tar for seg de tre ”etappene” nevnt tidligere, men skiller seg fra Skullerud når det kommer til fokus. Der Skullerud vektlegger bondeopposisjonens rolle i utviklingen av religionsfriheten, konsentrerer Stensby seg om de aktørene som hadde direkte innvirkning på selve lovgivningsprosessen. Han har dermed et mer utvidet, mulig også mer detaljert, perspektiv på denne prosessen.¹⁰ Ingen av de to har imidlertid tatt for seg loven av 1891.

Ingunn Folkestad Breisteins doktorgradsavhandling ”*Har staten bedre borgere? Dissenternes kamp for religiøs frihet 1891-1969*” konsentrerer seg i hovedsak om hva som skjedde etter vedtaket av andre dissenterlov i 1891 og fram til opphevelsen av denne 78 år senere, og tar dermed for seg et annet tidsrom. Breisteins avhandling har likevel vært den jeg har brukt mest i forhold til bakgrunnsmateriale til min egen oppgave. Breistein går i tillegg grundig igjennom loven av 1891, noe jeg har funnet svært hjelpsomt i forhold til egen analyse av denne, samt i den komparative analysen. I tillegg problematiserer Breistein majoritetsperspektivet, og hva det vil si at Norge gikk fra å være et samfunn der de aller fleste var medlemmer av statskirken, til å bli et mer pluralistisk samfunn. Hennes perspektiv har dermed vært relativt viktig.

Det har blitt skrevet mye om dissenterlovene tidligere, men i liten grad om hva disse lovene sier om religiøs og nasjonal identitet. Det er her jeg vil bidra. Gjennom en analyse av dissenterlovene skal jeg se på utviklingen av den religiøse pluralismen, ut fra et majoritetsperspektiv. Dissenternes rolle vil det derfor bli lagt lite vekt på. Det er snarere snakk om hva denne lovgivningen uttrykte i forhold til den norske majoritetskulturen, og om en ut fra dette kan snakke om en religiøs nasjonalisme knyttet til den norske identitetsdannelsen.

⁹ Deres kamp for religiøs toleranse handlet om statskirkeprestenes religionsmonopol. Det de kjempet for var større religionsfrihet *innen* kirken. Ikke generell religionsfrihet for alle. Bondeopposisjonen var på den måten både liberal og konservativ på en og samme tid.

¹⁰ Hallgeir Elstad har skrevet en artikkel i Historisk Tidsskrift (nr.4, 2000) om de geistliges reaksjoner på den økende religionspluralismen i 1840- og 50-årene, som jeg også har brukt som bakgrunnsperspektiv både i den historiske – og analysedelen av oppgaven.

1.4 Metode

I denne oppgaven skal jeg arbeide med historiske tekster. De to dissenterlovene, visitasmateriale fra perioden rundt lovene, samt kirkekommisjonen av 1859s forslag til ny dissenterlov, vil være hovedkildene til analysen. I tillegg vil grunnloven bli brukt som en bakgrunnskilde for å belyse argumentasjonen som kommer til syne i debattene i forkant av begge lovene, og i lovene i seg selv. Det vil derfor i hovedsak være tekstanalyse som er det metodiske utgangspunktet for slutningene. Det jeg dermed skal gjøre, er å plassere kildene mine inn i en historisk sammenheng, som en del av en større helhet, for å si noe om forholdet mellom religion og dannelsen av norsk nasjonal identitet.

En historisk bakgrunn er nødvendig for å forstå den sosiale konteksten kildene ble skrevet i, som er utgangspunktet for hvorfor de ble skrevet, samt grunnlaget til hva som ble ansett som problematisk knyttet til dem. Den historiske tilnærmingen er analytisk narrativ, jeg forteller historien om hvordan forholdet mellom religion og samfunn har utviklet seg i Norge, fra reformasjonen fram til 1891. Den er analytisk i det at jeg som forteller bevisst har plukket fram deler av historien som belyser det forholdet jeg senere skal undersøke, altså forholdet mellom religion og norsk identitet knyttet til det politiske systemet. For å kunne gjøre dette, har jeg valgt å gå kronologisk til verks, og se på de forskjellige elementene i Norges historie opp til nedskrivelsen av første og andre dissenterlov. Hvordan var det religionspolitiske landskapet, hvilke innflytelser utenfra gjorde seg gjeldene i samfunnet, hvordan var forholdet mellom "folk flest" og øvrigheten? Dette er konteksten til oppgavens materiale. I tillegg ser jeg på hvem som var "produsenten" av kildene jeg anvender. Hvem skrev 1. og 2. dissenterlov? Kontekst og produsent er et viktig element i forhold til analysen av kildene, ikke bare for å forstå grunnlaget for de forskjellige lovparagrafene, men også for å kunne si noe om hva dette faktisk sier om samfunnet rundt.

Det er snakk om et hendelsesforløp som gjør opp den historiske rammen til kildene jeg skal ta for meg, men hovedfokuset i denne oppgaven er ikke så mye historiske hendelser, som holdninger og oppfattelser om samfunnet som kommer til syne gjennom kildene. Det som dermed gjøres i oppgaven, er å si noe om hvordan den historiske bakgrunnen bør tolkes. Otto Krogseth skriver at *"teorier er begrepsmessige forutsetninger eller kategorisystemer som tjener til identifisering og forklaring, men som ikke er gitt ut fra kildene selv."* (Krogseth 1989:7). Min teoretiske bakgrunn vil bli brukt som nettopp et forklaringsaspekt på analysen

av kildematerialet. Relativt moderne teorier om nasjonalisme, religiøs nasjonalisme og borgerdannelse skal på den måten fungere som en måte å kaste nytt lys på historiske kilder, og tolke dem deretter. Jeg er nysgjerrig på hvordan forholdet mellom religion og det norske samfunn har blitt til, med tanke på hvordan majoritetssamfunnet i Norge har klassifisert og oppfattet de sosiale omgivelsene sine. Dette, i forhold til dannelsen av den norske identiteten, hvor nettopp fortiden ble aktivt brukt til å skape en forståelse av nåtiden, som i denne sammenhengen blir fortiden. Forestillinger om delt opphav er vesentlig for dannelsen av etniske identiteter, og historietolkninger er derfor viktige for ideologier som forsøker å rettferdiggjøre, styrke og opprettholde denne. Ved å se på dette gjennom teorier knyttet til nasjonalisme, er det, som nevnt, muligens lettere å klarere få fram hva som var så problematisk knyttet til den lille minoriteten dissenterne utgjorde.

1.5 Disposisjon av oppgaven

I neste kapittel skal jeg trekke opp de historiske linjene som er bakgrunnen til å forstå forholdet mellom statsreligionen og den norske nasjonale identiteten. Denne fremstillingen vil dermed være narrativ og kronologisk, men til en viss grad også fortolkende. I kapittel tre vil jeg relativt kort ta for meg teorigrunnlaget mitt, altså nasjonalisme, religiøs nasjonalisme og borgerdannelse, som jeg vil utdype i samspill med materialet mitt i drøftningskapittelet.

Kapittel fire tar for seg hendelsesforløpet fram til første dissenterlov, hvor jeg tar opp tråden fra kapittel to, og utdyper hva som førte til at vi fikk en dissenterlov og tilnærmet religiøs frihet. I neste kapittel vil jeg da ta for meg reaksjonene på loven, hva som ble ansett som problematisk med denne, og hva dette sier om det norske samfunnets holdninger til religion og nasjon. Videre tar jeg for meg arbeidet fram til loven av 1891.

I kapittel 6 vil jeg gjøre den komparative analysen av lovene, ut i fra hva disse sier om norsk identitet og borgerdannelse. I dette kapittelet vil jeg analysere hva de forskjellige lovparagrafene sier om den kontrollen staten ønsket å opprettholde over religionen, samt hvilken rolle religionen ble tillagt som grunnlag for dannelsen av nasjonale subjekter – altså i hvilken grad religion ble oppfattet som viktig for sosial og kulturell integrasjon. Til slutt vil jeg i kapittel 7 forsøke å flette sammen trådene i oppgaven. Det er dermed avslutningskapittelet.

2 Historisk bakgrunn

I dette kapittelet vil det bli gitt en historisk forståelsesramme for det empiriske materiale oppgaven skal ta for seg. Mitt utgangspunkt er å analysere forholdet mellom religion og den norske identitetsdannelsen i forbindelse med utviklingen av det moderne Norge. Denne analysen vil bli gjort ut i fra de to lovene som kom på 1800-tallet om hvilke rettigheter de som *ikke* var en del av statskirken hadde i det norske samfunnet. Gjennom å se på foranledningen til den første av disse lovene, dissenterloven av 1845, hva som ble ansett som problematisk med denne, revideringen og til slutt den nye loven av 1891, er det mulig å se overgangen fra det enhetskulturelle samfunnet og utviklingen av en egen norsk identitet. I tillegg, gjennom en analyse av lovparagrafene i de to lovene, kan en synliggjøre i hvor stor grad den norske statsreligionen var knyttet sammen med ”det norske” og hvordan en forsøkte å kontrollere dette forholdet, med tanke på om det er mulig å snakke om en form for religiøs nasjonalisme i landet. Skal en forstå de omveltningene som skjedde i Norge med Haugebevegelsen, konventikkelplakaten, og første og andre dissenterlov, må en ta utgangspunkt i den massive omorganiseringen av statsstrukturen som kom med den danske enevoldstiden og innføringen av statspietismen. Jeg har valgt å gå så langt tilbake som den lutherske reformasjonen, da det er her den evangelisk-lutherske religionen som er grunnlaget for den norske statskirken startet. Gjennom et relativt langt historisk perspektiv er det lettere å etablere et bilde av den statskirkeligheten som ble etablert med reformasjonen, og som er grunnlaget for min analyse.

2.1 Reformasjonen og statsdannelsen

Middelalderen var en periode preget av en enorm politisk og religiøs kamp om tilgang til øverste makt i samfunnet. Gjennom en maktstruktur basert på at den politiske makten på jorden indirekte var gitt av Gud, fikk den religiøse makten spillerom til å styre forhold mellom stater. Kirken var ikke bare selvstendig i forhold til den sekulære øvrigheten, fyrster og konger var avhengig av dens gunst for å sikre sin legitimitet. Den Lutherske reformasjonen var en kritikk av dette. Luther så på tolkningen av Paulus’ brev til Romerne, kapittel 13, som en bekreftelse av at den verdslige makten var direkte gitt av Gud, ikke indirekte slik den tidligere hadde blitt tolket. Gjennom dette vokste toregimentslæren fram. Det åndelige og det verdslige skulle nå være to fullstendig adskilte sfærer, som skulle utfylle hverandre, men ikke sammenblandes, et skille som førte til en oppvurdering av det verdslige liv. Det kristne kall

var ikke lengre kirken, da Romerbrevet påla lydighet ovenfor fyrsten (altså den verdslige øvrighet), en god kristen skulle dermed tjene samfunnet (Brekke 2002:26-28).

Den moderne staten vokser fram under renessansetiden i Europa, i kjølvannet av religionskriger og ikke minst den lutherske reformasjonen. Skiftet til tanken om at den verdslige makten var gitt direkte fra Gud, gav grobunn for eneveldets statsstruktur, religionen hørte nå til en stats indre anliggender og fulgte fyrsten¹¹ (2002:26). Dette skiftet innebar at tanken om at et samfunn kun kunne ha én religion ble forsterket. Religiøs splittelse var ikke bare trusler mot hva som holdt samfunnet sammen, det var også et tegn på opprør mot herskeren fordi maktorganiseringen ofte var knyttet opp til religionens legitimering av kongemakten. Dette er selvfølgelig en forenkling, men poenget er at reformasjonen brakte med seg ikke bare andre former for kristne konfesjoner, men andre måter å tenke forholdet mellom religion, politikk og tilgang til makt. Dette var en utvikling som førte meg seg nye måter å forholde seg til statsmakt og samfunnstilhørighet på, og som dermed til syvende og sist endte med nye omstruktureringer av forholdet mellom religion, politikk og tilgang til makt. Det startet med en kritikk av et korrupt religionssystem, men endte opp med å legitimere herskerens makt i den grad at kongen tok over den religiøse kontrollen. Sett ut fra dette, kan en snakke om et maktkupp.

I europeisk sammenheng er det vanlig å sammenligne Frankrike og det tyske riket i forhold utviklingen av forholdet mellom religion og politikk, da de begge, på hver sin kant, skulle ha store politiske konsekvenser på den generelle politiske utviklingen i Europa. Frankrike så seg nødt til å anerkjenne at det ikke var et religiøst homogent land, og gav begrenset religionsfrihet til den protestantiske minoriteten i og med ediktet i Nantes i 1598, for å gjenopprette ro og ikke minst, politisk enhet. En stadfestet imidlertid samtidig at Frankrike var et katolsk land, og kongen skulle være, som han alltid hadde vært, katolsk. I det tyske riket resulterte religionskonfliktene i freden ved Augsburg i 1555, og igjen freden i Westfalen i 1648, med en likestilling av katolisismen og protestantismen. Det var opp til de tyske fyrstene å selv velge hvilken konfesjon en skulle tilhøre, og innbyggerne var pliktet til å enten godta dette og følge fyrstens valg, eller å emigrere (2002:36). Resultatet av disse konfliktene, som i utgangspunktet hadde handlet om religion, men som etter hvert gikk over til territoriale og økonomiske konflikter som inkluderte hele Europa, var at en ble enige om at politikken

¹¹ cuius regio, eius religio – fyrstens religion, er også landets religion

stater imellom, skulle være fullstendig blottet for religion. Innad i landende skulle religionen følge kongen. Reformasjonen satte dermed i gang en omstrukturering av maktforhold og nye tanker rundt forholdet mellom stat og religion. Resultatet var at den europeiske tanken om *staten*, altså den politiske filosofien, gikk fra religionen som øverste makt, til tanken om statens suverenitet og fyrstens rettigheter knyttet til opprettholdelse av denne makten. Et idegrunnlag gjort mulig av Luthers tanke om de to regimer, og videreført av filosofene Jean Bodin, Machiavelli og Hobbes (2002:38)¹². Tanken var, om enn med forskjellig utgangspunkt hos de nevnte tenkerne, at kongens makt måtte være uavhengig av kirken. Dette markerte også begynnelsen på synet på religionen som interessant i kraft av dens sosiale konsekvenser, heller enn dens innhold i seg selv.¹³

Reformasjonen kom til Norge gjennom Danmark. Den ble innført gjennom den danske kongens omorganisering og innsetting av ledere som etablerte den evangelisk-lutherske lære i landet¹⁴. Luthers toregimentslære - og ikke minst hans medarbeiders, teologen Melanchton, videreutvikling av denne tanken som hevdet at kongen ikke bare var uavhengig av kirken, men over den - var tanker som ble forsterket av de nye politiske ideene i den ideologiske tradisjonen til Machiavelli, Bodin og Hobbes, omkring staten som et prinsipp i seg selv, hvor alle var underlagt den suverene hersker. Religion, i dette perspektivet, var et objekt, det var interessant fra et sosialt perspektiv ut i fra hvordan den fungerte som bekreftelse av herskerens makt, og ikke minst, dens evne til å opprettholde fellesskap, moral og orden (Brekke 2002:42). Dette innebar imidlertid ikke at religionen kun var et objekt, innholdet var fremdeles ansett som viktig, poenget var at religionens innhold i seg selv nå var forflyttet til den private sfære. Den skulle holdes unna politikken, og dette var hva en kan kalle reformasjonens viktigste politiske konsekvens for Norges vedkommende (ibid). Den gav den danske tronen en politisk autoritet som gjorde kongen til suveren hersker uavhengig av kirken, i og med at deres makt nå ble ansett som gitt av Gud. Kongen var kirkens egentlige leder, og det var kongens oppgave å påse at kirken, og dermed også forkynnelsen, fikk riktig utforming. Religionen var et middel for statens mål om å oppdra folket til lojalitet til staten,

¹² Når det er sagt, så er ikke disse filosofene protestantiske. Poenget er at de står i en tradisjon som ble muliggjort av de nye tankene omkring forholdet mellom kongemakt, stat og religionens funksjon, som kom, i og med reformasjonen. På hver sin måte, var disse filosofene sterke forsvarere av den suverene statsmakt og religionens underordnethet til denne, interessant i kraft av sin funksjon heller enn sitt innhold. Politikk handlet om regulering av menneskers liv til alles beste.

¹³ Dette er noe jeg kommer tilbake til både i teorikapitlet, og i diskusjonsdelen av oppgaven. For tanken om religionen som limet for samfunnet skulle bli svært viktig for utviklingen i Danmark og Norge.

¹⁴ Han avsatte alle biskopene og satte inn egne. Troen ble i den forstand innført som et slags politisk kupp.

og ble en integrert del av lovverket. Folkets tro og moral skulle handle om statens ve og vel (2002:53).

2.2 Eneveldets enhetssamfunn

Eneveldets statsreligion var basert på en måte å organisere og bekrefte enheten i samfunnsstrukturen og kulturen som har sine røtter tilbake til 1600-tallet, da europeiske monarker brøt med middelalderens føydalsystem, og innsatte seg selv som suverene herskere, med Guds nåde som begrunnelse (Oftestad 1998:55). Eneveldets sentraliserte maktmonopol var et viktig skritt i retning av den moderne stat, og denne sentraliseringen skulle få mange konsekvenser for hvordan samfunnet ble organisert, ikke minst i forhold til lovgivningen. Romerretten ble innført som mønster for samfunnets rettsorden, noe som innebar en skriftlig nedtegning av lovverket, samt et skille mellom sivil og offentlig rett. Det var derfor ikke lengre rom for en selvstendig kirkerett, denne var nå plassert under det offentlige rettssystemet. Tanken om at kongen var konge av Guds nåde ble dermed forsterket, da en så på det autoritære hierarki som en del av den naturlige orden, hvor Guds suverene makt var utøvet av kongen. Dette reiste imidlertid en problemstilling som har fulgt statskirkeordningen siden, nemlig hvor klart statsrettens religiøse dimensjon skulle uttrykkes rent konfesjonelt, samt hvilke forhold denne statsretten skulle ha til den retten som bestemte det regionale og lokale kirkeliv (1998:56).

En rådene politisk tanke fra denne perioden var at den moralske og religiøse enhet var en forutsetning for at samfunnet skulle fungere (Breistein 2003:31), og dette enhetssamfunnet var strengt kontrollert gjennom den sentraliserte (kongelige) statsforvaltningen som eneveldet dro med seg. Samfunnet ble nå delt inn i forvaltningsområder med faglige kollegier, som krevde folk med faglige kunnskaper og ferdigheter. En form for opprydding i et tidligere relativt uoversiktlig lovverk fant med dette sted. Det ble ikke opprettet et eget kollegium for kirken, selv om større krav om faglighet ble introdusert også her, kirkesakene ble i stedet fordelt på forskjellige statsorganer (Oftestad 1998:63), og det er mulig å se på dette som et eksempel på statsmaktens kontroll av religionen og presteskapet. Det nye lovverket bekreftet statens forpliktelser ovenfor religionen, som ble lagt gjennom et solid fundament i den luktherske tanken om kongen som ”vokter av lovens to tavler”. Dette innebar at det skulle være kongens ansvar å passe på rett og rettferdighet i land og riker på den ene siden, og på

den andre, sørge for gudsfrykten gjennom den ene og sanne religion (1998:64).

Kirkehistoriker Bernt T. Oftestad skriver i sin bok om den norske statsreligionen, at lutheranerne kanskje mer enn noen andre holdt fast ved idealene om enhet og offentlighet i samfunnet, hvor det var øvrighetens plikt å slå ned på og forhindre alle tilløp til splittelse og oppløsning – det være politisk eller religiøst (Oftestad1998:35-36). Straffer som landsforvisning, fredlysning og til og med dødsstraff kunne brukes mot de som ble funnet skyldig i å slutte seg til andre religioner enn den evangelisk-lutherske statsreligionen (1998:65), en ordning som vitner om et syn på religion som limet for samfunnet. Folket skulle følge fyrsten, slik jeg var inne på tidligere, og religionen var med på å holde samfunnets enhet sammen, spesielt om en la Luthers tanke om absolutt lydighet til øvrigheten til grunn (Brekke 2002:38, 2002:45).

Det var likevel ikke noe prinsippielt nytt som skjedde da eneveldet som styringsform ble innført i Danmark (1660) og Norge (1661), men det vi nå får er det konsekvente statskirkesystem, innført gjennom lovverket. Dette var et system som smeltet sammen religion og politikk på en helt ny måte enn tidligere, da kontrollen av den kirkelige organisasjonens forgreninger i lokalsamfunnene muliggjorde en sterkere infrastrukturell makt. Prestene fikk nå en rolle som en sentral del av den sivile administrasjonen på landsbygden (Elstad 1997:14). Kjernen i det konsekvente statskirkesystemet lå dermed i lovverket, nærmere bestemt i Kongeloven av 1665¹⁵ som gav kongen alene makt til å styre kirken, og som stadfester at det er hans oppgave å holde landets innbyggere under den samme, rette tro og ikke minst verne dem mot alle som kunne true denne religionsenheten (Elstad 1997:16).

Skall og Kongen eene haffve høyeste Magt offver all Clericiet fra den høyeste till den Laweste, at beskicke og anordne all kircke og Gudstieniste; Møder, Sammenkomste og forsamblinger om Religions Sager, naar hand det raadeligt eragter, biude, forbiude. (ibid¹⁶).

Dette er viktig for å forstå den rollen statskirken, og dermed presteskapet, har hatt som del av statsapparatet. Prestene var embetsmenn, utnevnt direkte av kongen, deres funksjon var ikke bare knyttet til det religiøse, men som en integrert del av statsapparatet fungerte de som en kontrollerende og statsintegrerende faktor.

¹⁵ Loven var undertegnet dette året, men ikke offentliggjort før 1709 (Elstad 1997:15)

¹⁶ Kong Christian den femtes Norske Lov 15de april 1687 med Kongeloven 1665

Utover 1700-tallet begynner impulser utenfra å gjøre seg gjeldene, som en kan si er de første spirene til de endringer som skulle skje i samfunnet i det påfølgende århundret. I forhold til statsreligionen kom disse impulsene i form av pietistiske strømninger, som vektla den personlige troserfaringen, noe som medførte en religiøs intimisering og differensiering av samfunnet. Pietismen var en fromhetsbevegelse med vekt på den enkeltes trosliv, som i begynnelsen først og fremst ble populær hos den kulturelle og sosiale elite i Danmark, men som etter hvert ble en dyptgående markør for den dansk-norske evangelisk-lutherske religionen. I 1731, med Christian VI som konge, ble en ny religionsform innført i landet, som i ettertid har blitt kalt statspietismen, nettopp fordi den ble innført gjennom lovverket. Dette var en religionsordning som på mange måter var en motsigelse i seg selv, grunnet pietismens vektlegging av den individuelle personlige tro, hvor et aktivt lekfolk selv skulle ha autoritet til å tolke bibelen. Pietismen var dermed en form for reformasjon av reformasjonen, ved at den gikk tilbake til det lutherske utgangspunktet om ”det allmenne prestedømme”, utøvet gjennom den enkeltes liv i fromhet. Dette gjorde at pietismen var noe som skjedde nedenfra, det var den enkeltes personlige tro som var grunnlaget, og som i sin ytterste konsekvens kunne fjerne folket fra kirken og dermed også folket fra staten. Statspietismen var, som nevnt, en innføring av pietismen gjennom lovverket, slik at kirkens funksjon som en kontrollerende og statsintegrerende faktor i samfunnet ble opprettholdt i møtet med pietismens mest radikale tolkninger (Elstad 1997:13). Samtidig som denne religiøse reformasjonen ble etablert, forkynt og opprettholdt av embetsstanden og presteskapet, forble den lutherske konfesjon grunnlaget for den kirkelige strukturen slik at samfunnets religiøse enhet ikke ble brutt opp.

2.2.1 Lovverket som grunnlag for statens religion

Den dansk-norske kirke var altså statspietistisk fra midten av 1700-tallet, noe som innebar at kirkens ledelse forsøkte å innføre pietistiske idealer innad i kirken, og i samfunnet for øvrig (Oftestad 1998:70). Pietismen fremhevet, som nevnt, individets religiøse liv og vekking (en ble ”vekket” på ny til kristen i dette livet) framfor samfunnets religiøse institusjoner, samt at den fremmet en asketisk og nøysom livsførsel (Thorkildsen 1995:32). Fellesskapet de troende i mellom var viktig, det var her den moralske og religiøse oppbyggelsen i hovedsak skulle skje. Det ble lagt vekt på bønn, bibellesning og åndelige samtaler i og utenfor menighetene. Selv om statskirken ville oppfordre til oppbyggelige forsamlinger utenfor gudstjenestene, var det viktig at disse ikke ble fristeder for de radikale og konfesjonelt avvikende stemmene som pietismens fokus på den personlige tro muliggjorde. Gjennom pietismen skjer det en

differensiering mellom kirke og troslivet hvor det lå en mulig utfordring mot det enhetlige statskirkelige system som er basert på enhet og kontroll. Det problematiske knyttet til pietismen var i den forstand at den lå som en ”bombe” nedenfor. Enheten i samfunnet skulle bevares, og en måtte derfor gripe inn med lovverket for å sikre at det motsigende mellom å innføre pietismen som grunnlag for statskirken kunne fungere. Den kirkelige organisasjonen var en integrert del av statsmakten, og det var presteskapet, ikke allmuen, som skulle formidle den rette tro og moral (Elstad 1997:19)¹⁷.

Et av de viktigste leddene i det såkalte statspietistiske samfunnsprosjektet den eneveldige Christian VI førte, var gjeninnføringen av konfirmasjonen i 1736. I følge Dag Thorkildsen er det gjennom dette at grunnlaget for en skole for alle ble skapt, ettersom det var en betingelse for konfirmasjonsundervisningen at en kunne lese (Thorkildsen 1998:265). Det var gjennom skolen, som var en kirkeskole basert på en pietistisk kristendomsforståelse, og konfirmasjonen at en skapte bindeleddet mellom den enkelte og staten, da undervisningen ikke bare formidlet den rette tro, men den rette samfunnsorden. En kan på den måten snakke om innføringen av allmueskolen som et forsøk på kontroll av folket og religionen. Konfirmasjonen var pålagt for alle, ukonfirmerte over 19 ble pålagt tuktstraff og ingen fikk gifte seg uten å ha vært konfirmert.

Et annet viktig forsøk på å kontrollere pietismens iboende mulighet for ”separatisme og kirkelig løsgjengeri”, var opprettelsen av konventikkelplakaten i 1741. Plakaten var en forordning om at alle (oppbyggelige) religiøse sammenkomster (kalt konventikler) måtte være godkjent av sognepresten. Tanken var at en skulle verne om de som søkte til disse forsamlingene, men samtidig (og kanskje først og fremst) forebygge radikaliserings, oppløsning og forakt for den bestående kirkelige orden og den offentlige gudstjeneste (Oftestad 1998:70). Som resultat av dette, ble det nedlagt forbud mot all religiøs lekmannsvirksomhet utenfor hjemmet, så sant den ikke var under geistlig kontroll. Det var altså snakk om en lov om at alt religiøst liv skulle skje innenfor statens rammer, statskirken skulle ha absolutt kontroll.

¹⁷ Presteskapet på sin side igjen, hadde blitt utdannet gjennom staten. Statens kontroll av presteskapet ble dermed også statens kontroll av enkeltmennesket.

Møteforbudet som dette innebar skulle komme til å ha store konsekvenser for utviklingen av religionsfrihet og religionspluralismen i Norge. For, som Oftestad poengterer, selv om utgangspunktet for de maktthavende var å sikre den truede kirkelige og konfesjonelle enhet, så er det religiøse toleranseproblem kommet opp på den statsrettslige og religionspolitiske dagsorden gjennom dette (1998:74). Konventikkelplakaten illustrerer hvor redd øvrigheten var for å miste den kontrollen de så lenge hadde hatt (Breistein 2003:71), og loven er et av de første tegnene på at den religiøse enheten begynner å slå sprekker. Konventikkelplakaten var dermed, på lik linje som skolen og konfirmasjonen, et ledd i statens lovmessige tiltak for å knytte undersåtter til staten.

2.2.2 Konventikkelplakaten og vekkelsessamfunnet

Det oppstod et helt nytt politisk landskap i Norge etter Grunnlovens nedskrivelse i 1814. I den ”nye unionen” med Sverige fikk Norge tilnærmet full kontroll over indre anliggender, og Grunnloven gav ”den nye nasjonen” Norge ett av de mest demokratiske representasjonssystem i Europa. I praksis fortsatte likevel styringen av landet å ligge i hendene på en liten elite, hovedsaklig bestående av embetsmenn. Den norske grunnloven var svært liberal for sin tid, men når det kom til religionen var loven fortsatt konservativ. Dette er mulig grunnet det faktum at Norge, i motsetning til de fleste andre europeiske land, ikke bare hadde vært og var religiøst homogent, men også sluppet unna religiøse utfordringer og stridigheter knyttet til andre religionsformer og andre konfesjoner (Breistein 2003:49, Rasmussen 1996:12). I flere årtier etter grunnloven og de nye rettighetene til bøndene ble vedtatt, fortsatte flertallet av bøndene å la statsaffærer ligge i hendene på det privilegerte borgerskapet i byene. Men gjennom en saktegående prosess av sosial, kulturell og religiøs mobilisering, forandret dette seg, og det ble gradvis lagt grunn for et politisk gjennombrudd i Norge (Rokkan 1966:74-75). Lekpredikanten Hans Nilsen Hauge og den religiøse vekkelsesbevegelsen han skapte, ble en viktig del av denne mobiliseringen, og en så etter hvert en økende polarisering mellom embetsmennenes makt og bondestanden i Norge. Embetsmennene hadde det store flertallet på de første Stortingene, i tillegg til at de kontrollerte de nyetablerte departementene. Det var altså ikke før på 1830-tallet at bøndene og byenes voksende middelklasse i det hele tatt kunne utfordre den posisjonen embetsmennene hadde, og det skulle ta hele 30 år til, fra ca 1860 og utover, før den avgjørende organiseringen av krefter mot embetsmennenes regime fant sted. Bøndene, med Haugebevegelsen i ryggen,

organiserte seg endelig til politisk handling, og etablerte allianser med reformatorene og de radikale i byene som stod i opposisjon til den sentrale administrerende eliten (ibid).

Konventikkelplakaten var blitt vedtatt da den danske pietismen stod som sterkest i landet, og hadde, som sagt, til hensikt både å beskytte de små religiøse møtene, men også å regulere dem slik at presteskapets forkynningsmonopol ikke var truet. Presten skulle alltid være informert om møtene, slik at han, eller den han hadde utpekt, skulle være tilstede. Lekmenn hadde ikke lov til å tale fra podiet når forsamlingene var store, og meldeplikten og tilstedeværelsen av en prest kontrollerte dette. Haugebevegelsens lekmannspredikanter så på dette som brudd på deres fundamentale rettigheter både i forhold til deres religiøse liv i seg selv, men også i forhold til det politiske liv. Brudd på plakats møteforbud, førte til at Hauge og andre lekmannspredikanter innen hans bevegelse ble dømt og fengslet etter konventikkelplakaten opptil flere ganger (Hassing 1991:118-119).

Noe av det som gjorde Haugebevegelsen så sterk, var at den kombinerte forkynnelsen av religiøs fromhet med handel og andre former for verdslige økonomiske initiativer. Dette resulterte i en form for folkebevegelse som etter hvert gav dem ledende posisjoner i det lokale politiske og økonomiske liv, og videre også plasser på Stortinget. Haugebevegelsen representerte altså et sterkt sosialt nettverk som stod i opposisjon til embetsstanden og prestene, både med tanke på religion og i politikken generelt. Gjennom disse etter hvert sterke sosiale nettverkene som vennsamfunnet innen vekkelsesbevegelsene utgjorde, ble det mulig for bondestanden å etablere seg som en maktfaktor i forhold til embetsstanden.

Haugebevegelsen var dermed en viktig del av bondereisingen i landet (Elstad 2000:458).

Konventikkelplakaten var en av de store brannfaklene i kampen mellom disse to polene, da den representerte prestene og embetsstandens monopol på makt og autoritet, mens lekmannsbevegelsen til Hauge representerte en trussel på det samfunnet en gjennom skolen, konfirmasjonen og konventikkelplakaten hadde forsøkt å kontrollere.

2.3 Religion i grunnloven

Grunnloven § 2. Den evangelisk-lutterske Religion forbliver Statens offentlige Religion. De Indvaanere, der bekjende sig til den, ere forpligtede til at opdrage sine

Børn i samme. Jesuitter og Munkeordener maae ikke taaes. Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget.

Etter unionsinngåelsen med Sverige oppstod tanken om den konstitusjonelle nasjonalstaten som grunnlag for riket. Det var nå folket, og ikke kongen som skulle være den herskende makt. Men hva gikk forestillingen om nasjonen, og ikke minst nasjonalitet, ut på? Grunnloven i Norge ble skrevet ut i fra liberale og demokratiske ideer, i stor grad inspirert av strømninger og toleranseideer fra Frankrike og USA, men stod i en særposisjon når det gjaldt religion. Norge var homogent religiøst, og spørsmålet om religionsfrihet ble derfor sett på som uvesentlig i arbeidet med grunnloven. Berge Furre påpeker nettopp dette i sin artikkel *"Frå 1814 til Gudmund Hernes. Politikk, kyrkje og kyrkjepolitikk"*:

Grunnlova av 1814 kjende inga kyrkje enn seia kyrkjelydar. Ho kjende ein stat som hadde ein religion, den evangelisk-lutherske (Grl.p.2), og eit embetsverk som forvalta statens religion under Kongens styre (Grl.p.16). Nokon annan religion enn statens fannst ikkje i riket i 1814. Norsk borgar og lutheranar – det var to sider av samme sak. (Furre 1994:3-4, Eidberg 1998:370).

Opprinnelig var det foreslått et tilleggsavsnitt til § 2 av grunnloven som skulle sikre generell (kristen) religionsfrihet,¹⁸ men den ble av ukjente grunner ikke tatt med i den endelige loven. Mest sannsynlig fordi det ikke ble ansett som viktig, da det gjennom andre paragrafer var sikret rett til privat utøvelse av "avvikende" tro, men også fordi mange av grunnlovsfedrene ikke ønsket religionsfrihet i landet grunnet frykt for hva offentlig religionsvirksomhet utenom statskirken kunne føre til¹⁹ (Eidberg 1998:371, Breistein 2003:49). Det grunnloven dermed gjorde, var å videreføre eneveldets religionstradisjoner knyttet til det enhetskulturelle samfunnet, samt å sidestille det å være norsk statsborger med det å være lutheraner (1998:370). Dette kan ha vært fordi det ikke var noen store nok grupper av "avvikere" at en engang kunne snakke om religiøse minoriteter på tidspunktet da grunnloven ble skrevet ned, eneveldets religionslovgivning hadde sørget for det.

De første norske kvekerne kom til Norge samme år, noe som gjorde grunnlovens utelatelse av tilleggsavsnittet problematisk. Fram til dissenterloven kom i 1845 var de norske kvekerne så å

¹⁸ "Alle Christelige Religions-Secter tilstædes fri Religions-Øvelse" (Breistein 2003:49)

¹⁹ Dette er en frykt som også kommer til syne i forbudet mot adgang til riket for jøder, munkeordener og jesuitter (Eidberg 1998:371)

si i konstant konflikt med myndighetene på grunn av deres mangel på rettigheter knyttet til deres tro, men også i forhold til deres rettigheter som medlemmer av samfunnet uten å være medlemmer at statskirken. En ting, var deres mange brudd på konventikkelplakatens forbud mot religiøse samlinger, men de nektet i tillegg på grunn av sin tro å avlegge ed, å betale skatter og avgifter knyttet til statskirken (presten), å gjøre militærtjeneste, de inngikk ekteskap med egne ritualer utenfor kirken, begravelser i uvigslet jord var også et problem, at de ikke døpte eller lot konfirmere sine barn, og ikke minst deres misjonering og rekruttering av nye medlemmer var direkte brudd på den norske lov. Kampen om den religiøse friheten i landet startet imidlertid innenfra, gjennom den indrekirkelige kampen om opphevelse av konventikkelplakaten (Breistein 2003:50). Men kvekernes manglende rettigheter på lik linje med andre var en viktig del av prosessen opp til dissenterloven, og det ble fremmet en rekke lovforslag i Stortinget²⁰ om begrenset religionsfrihet. De ble riktignok alle nedstemt av juridiske årsaker, da religiøs dissens ikke kunne aksepteres fordi den undergravet statens religion og dermed også staten selv (Eidberg 1998:372). Dette var ikke bare tegn på begynnelsen av oppløsningen av det enhetskulturelle samfunnet, men også mulig å se på som et tegn på en form for religiøs nasjonalisme i landet, da dette ifølge Torkel Brekke "() er en ideologi som sier at det norske folks essens er luthersk kristendom" (Brekke 2002:90). Dette må riktignok nyanseres. Brekkes definisjon passer ikke egentlig inn i denne perioden, da, som også nevnt innledningsvis, ideen om "et folk" var i ferd med å formes og etableres. Å snakke om at det norske folks *essens* blir dermed problematisk, men perspektivet som denne definisjonen gir, er interessant når en ser på nettopp utviklingen av ideen om folk knyttet til nasjon, altså den nasjonale identiteten.

Gjennom § 15 skulle kongen være bundet til den lutherske religionen, dette gjaldt også for alle kongelige embetsmenn (§ 92):

Grunnloven § 15²¹. Kongen skal stedse bekjende sig til den evangelisk-lutherske Religion, haandhæve og beskytte denne.

Grunnloven § 92.²² Til Embeder i Staten maa allene udnævnes de norske Borger, som bekjende sig til den evangelisk-lutherske Religion, love Constitutionen og Kongen Troskap og tale Landets Sprog.

²⁰ I 1817, 1821, 1833 og 1843. Året etter siste lovforslag ble konventikkelplakaten opphevet.

²¹ Denne paragrafen ble gjort om til å stå som § 4 i grunnloven av 4.november 1814. Den stod altså opprinnelig som nummer 15, men ble omgjort til nummer 4. (Stensby, B.R., 1996:8, fotnote 7)

Igjen ser vi spor av eneveldets lovtradisjoner. Kongen hadde ”alltid” vært lutheraner, og kongen og hans menn skulle forsette å være det. Hva som lå bak grunnlovens religionsrestriksjoner er uvisst. Andreas Seierstad tar opp dette i sin bok *”Kyrkjelegt reformarbeid i Norig i nittande hundreaaret”*, og skriver at Jens Arup, en av de viktigste statskirkelige aktørene i debatten om religionsfrihet i landet, mente at grunnen til at tilleggssavsnittet til § 2 ble tatt bort, var *”Naar grunnlova sette hinder for jødar, jesuittar og munkeordenar, var det sjølvstund at dei andre slag religionsparti hadde fridom.”* (Seierstad 1923:51). Hullene i denne tolkningen er store, noe Arup også var klar over. Ingenting i grunnloven tilsier at lignende forbud ikke skal komme gjennom den normale lovgivningen (ibid). Religionsfriheten var ikke avgrenset mer enn nødvendig gjennom denne formuleringen, tilgangen til maktposisjoner var det kun lutheranere som hadde, og dermed var det ikke utelukket at flere restriksjoner skulle kunne komme, om en så dette som nødvendig.²³

Gjennom grunnlovens viktigste religionsparagrafer er det igjen tydelig at forholdet mellom religion og stat i Norge handlet om kontroll.

Grunnloven § 16. Kongen anordner al offentlig Kirke- og Gudstjeneste, alle Møder og forsamlinger om Religions-Sager, og paaseer, at Religionens offentlige Lærere følge de dem foreskrevne Normer.

Som vi blant annet ser i § 16, var den konservativ når det kom til religionsspørsmålet og videreførte i så henseende idealene fra enevoldstiden. Men, som Hallgeir Elstad påpeker *”ved sida av ei konservativ haldning med omsyn til religionsspørsmålet fanst også ein liberal tendens, som gav seg utslag i prinsippet om maktfordeling mellom kongen og ei valt nasjonalforsamling, i borgarrettar som fritt ord, rettstrygd, vern av eigendomsretten og næringsfridom og eit likskapsideal knytta til opphevinga av adelen og til røystrettsreglar som samtida oppfatta som radikale. Grunnlova kom såleis til å leggje grunnlaget for ein stat med basis i liberale idear.”* (Elstad 1997:18). Og det var disse liberale ideene som førte til reformene innen religionslovgivningen fra 1840-tallet og utover.

2.4 Utvikling i retning av religiøs pluralisme

Kampen for opphevelsen av konventikkelplakaten var en kamp som foregikk innen kirkens rom (Breistein 2003:50), med tanke på at det var snakk om en kamp om frihet til å selv kunne

²² Opprinnelig § 93 (Breistein 2003:50)

²³ Dette kommer jeg tilbake til utover i oppgaven (kap. 4)

tolke og forkynne Guds ord, men ikke en kamp mot statskirkesystemet. Haugebevegelsen kjempet for retten til å forme religionen, slik at den ikke lengre skulle bekrefte det eksisterende samfunnshierarkiet og dermed kunne tolkes på en måte lekfolket kunne være tjent med. Dette er viktig, ikke bare i forhold til hvordan en senere forholdt seg til dissentermenighetene, men også i forhold til hvordan statskirkesystemet og vekkelsesbevegelsene utviklet seg utover århundret. Vekkelsesbevegelsenes kamp om større religiøs bevegelsesfrihet innenfor kirken gjorde at de liberale og tolerante prinsipper en fant i grunnloven også begynte å omfatte statsreligionen og folks syn på religion i seg selv. Aage Skullerud skriver om dette at haugianernes kamp mot prestenes monopol var en kamp som varte i nesten 50 år, og grunnen til at *"den virkelige organiserte motstand mot forordningen først satte inn etter at myndighetene faktisk hadde gitt opp å bruke den, skyldes dette selvfølgelig at bevegelsen tidligere ikke hadde vært sterke nok til å ta denne kampen."* (Skullerud 1971:19).

I 1836, og senere i 1839, fikk tre haugianske stortingsrepresentanter lagt fram, og godtatt, forslag om opphevelse av konventikkelplakaten på Stortinget. Begge gangene ble opphevelsen av loven stoppet ved veto av kongen (Hassing 1991:119). Om dette skjedde en gang til, ville Stortinget i følge grunnlovens § 79 kunne vedta opphevelsen uten sanksjon fra kongen og regjeringen. Og det var nøyaktig det som skjedde. Den 27. juli 1842 måtte Kong Oskar skrive under på en lov vedtatt av flertallet på Stortinget for tredje gang mot hans veto. Før dette, hadde imidlertid kirkedepartementet engasjert juristen Claus Winter Hjelm²⁴ til å utarbeide et forslag til ny lov om kristne sekter, da de fryktet nettopp en tredje godkjennelse fra Stortinget²⁵.

²⁴ Hjelm var professor i jus, og hadde siden 1827 arbeidet med en ny norsk sivillovbok, og da kirkelovgivningen lå under det sivile lovverket, var det naturlig at utarbeidelsen av en ny religionslov falt på han (Skullerud 1971:25)

²⁵ § 79 – det utsettende veto – er en viktig del av maktkampen mellom embetsstanden og bondeopposisjonen. Blant stortingsmennene var denne paragrafen i hovedsak ment til bruk i såkalte store politiske saker, og da det tydelig gikk den veien i forhold til opphevelse av konventikkelplakaten ble dette ansett som et relativt stort dilemma. Det var sett på som en form for maktdemonstrasjon, og selv om mange var for opphevelsen av forordningen ville de helst unngå bruken av § 79. Bøndene på den andre siden, så på denne paragrafen som et av de viktigste midlene de hadde for å presse fram sine saker. Paragrafen ble dermed brukt i en form for maktkamp mellom regjeringen og bøndene. Opphevelsen av konventikkelplakaten gjennom denne paragrafen var dermed en dobbel seier for bondestanden, de fikk frihet til forsamlinger og vist sin voksende makt ovenfor regjeringen og Stortingets embetsmenn (Skullerud 1971:29).

Hjelm la fram et forslag til ny lov i mai 1840, som mer eller mindre var en forlengelse og radikalisering av konventikkelplakatens tankegang om nødvendigheten av opprettholdelsen av statlig kontroll og full enhet i trosspørsmål. Forslaget gikk med andre ord ut på å nekte all form for religiøs frihet utenfor statskirkens rammer. Konsekvensene av forslaget ble likevel motsatt av hva Hjelm og kirkekommisjonen i utgangspunktet hadde tenkt seg. Som vist gjennom stortingets vedtatte godkjenning av forslag til opphevelse av konventikkelplakaten i '36 og '39, begynte grunnlovens liberale prinsipper å vinne aksept i samfunnet generelt. Da forslaget ble lagt fram, ble det oppfattet som for restriktivt, og førte, muligens ikke uventet, til en bred offentlig debatt om religionsfrihetens rammer (Hassing 1991:119). Lovforslaget berørte ikke bare konventikkelplakatens restriksjoner om religiøse forsamlinger og prestenes forkynnermonopol, men ikke minst også dissenterspørsmålet, ved å nekte all form for religiøs frihet for ikke-lutheranere. Det ble gjennom denne debatten klart at utviklingen i landet gikk mot Hjelms forslag, det religiøse enhetssamfunnet var ikke lengre mulig å opprettholde, noe som i tillegg klart kom til syne gjennom de mange unntakslovene som allerede fantes for de dissenterne som var i landet. I 1843 utnevnte kirkedepartementet derfor en kommisjon som blant annet skulle utvikle et forslag til en lov som skulle omhandle dissenterne²⁶ rettigheter (1991:120). Resultatet av Hjelms forslag - og før det, vekkelsesbevegelsens kamp for opphevelse av Konventikkelplakaten - var dermed dissenterloven av 1845.

2.5 Den norske nasjonsbyggingen

Utviklingen av den norske nasjonale identiteten skjedde i forbindelse med etableringen av den norske nasjonalstaten og utviklingen av demokratiet (den moderne staten) utover 1800-tallet. Ifølge historiker Øystein Sørensen, blir denne identiteten utviklet gjennom et samspill mellom en *"nasjonalistisk elites konstruktive virksomhet"* og *"et kulturelt og samfunnsmessig, i ordets vide forstand etnisk, råmateriale"* (Sørensen 1995:20), hvor møtet mellom de to elementene utgjør en historisk prosess, som i det norske tilfellet var en utviklet nasjonal bevissthet og identitet. Det var altså en nasjonaliseringsprosess som foregikk i Norge på 1800-tallet, en utvikling som skjedde innenfor en bestemt historisk, økonomisk, samfunnsmessig og kulturell kontekst som til sammen dannet en allmenn forutsetning for denne, og som dermed også i varierende grad satte føringer for utviklingen (ibid).

²⁶ eller de som bekjente seg til den kristne religion uten å være medlemmer av statskirken

Det er spesielt forholdet til nabolandene Danmark og Sverige som fungerte som overliggende rammebetingelser for at den norske identitetsdannelsen fikk utvikle seg som den gjorde. På 1800-tallet var nasjonalismen sterkt preget av liberale tankestrømninger, noe som, ifølge Sørensen, kommer ekstra klart fram i det norske tilfellet grunnet den norske nasjonalismens genese, samt de nasjonalistiske hovedstrømninger som utover i århundret sprang ut av denne genesen (1995: 21). Forholdet til Danmark preget den norske identitetsdannelsen i den grad at en ønsket å etablere seg som noe eget, men ikke minst også i forhold til de tankestrømninger som hadde fått etablert seg hos den norske eliten i hundreåret før unionsoppløsningen. På tross av det danske eneveldets strenge statsstruktur, hadde det ideologiske klimaet vært relativt liberalt og fritt, noe som gjorde at de liberalistiske tankestrømningene fra den atlantiske dobbeltrevolusjon fikk etablert seg som tankegrunnlag, og kom til å være en sentral faktor i alle politiske leire etter 1814 og utover i århundret. Forholdet til Danmark la på den måten selve grunnlaget for den nye staten Norges konstitusjonelle styreform, med garanterte individuelle rettigheter for borgerne.²⁷ Norge var imidlertid ikke en selvstendig stat, men stod likevel relativt fritt i forhold til indrepolitiske anliggender, da også Sverige var sterkt preget av den franske revolusjonens ideologi som statsgrunnlag, og derfor hadde en affinitet til de norske hegemoniske ideene fra 1814 (1995:21-22). Det norske nasjonale gjennombrudd fikk på den måten utfolde seg uten noen form for svensk innblanding (1995:26). Det var dermed det ideologiske klima i Danmark før 1814, og det ideologiske klima i Sverige etter 1814, som rammet inn grunnlaget for moderniseringen av Norge i det 19. århundret og gjorde at den norske politiske selvstendigheten kunne utvikle seg som den gjorde

Religionens rolle i det norske samfunnet fikk stor betydning for dannelsen av den nasjonale identiteten, da det norske samfunnet gjennom store deler av 1800-tallet var et religiøst samfunn, hvor religionen var en integrert del av samfunnslivet. Men ideen om det nasjonale fellesskapet, skapt gjennom utviklingen av en norsk nasjonalisme og nasjonsbyggingsprosjektet, måtte kommuniseres til det brede lag. Kirken - og i forlengelse av den igjen, de grundtvigianske prestene - fikk en sentral rolle i dette gjennom 1850- og 60-tallets modernisering av utdanningssystemet, grunnet at en gjennom lesebøkene i skolen kunne forme hvordan folket tenkte om og forstod det nasjonale fellesskapet og den norske identiteten (1995:7-8). I neste kapittel vil jeg ta for meg videre forholdet mellom

²⁷ Dette er igjen en rammebetingelse for at kampen om religionsfrihet for dissenterne, da Norges lover begrenset de individuelle rettighetene til de som ikke tilhørte statskirken.

nasjonalisme, religion og identitet, og senere, i kapittel 5, ta grundigere for meg skolens rolle i utviklingen av den norske identiteten.

3 Teoretisk rammeverk

Hvilken rolle har religion spilt i dannelsen av en norsk nasjonal identitet? På hvilken måte inngår religion som aspekt ved ”norsk nasjonalisme”, eller kanskje snarere ”det norske nasjonalistiske prosjektet”? Og kan en snakke om en religiøs nasjonalisme i Norge, eller blir religionen erstattet av nasjonalismen som ”limet” for samfunnets fellesskapsforståelse i denne perioden? Denne oppgaven er en analyse hvor jeg ser på om det er mulig å snakke om en religiøs nasjonalisme i Norge på 1800-tallet. I dette kapittelet vil teoriene som er utgangspunktet for analysen bli trukket frem. Det er snakk om en kort presentasjon av disse, da det å gå for mye inn i hvordan de kan knyttes opp til analysen og materialet, vil ta viktige poenger bort fra drøftningsdelen av oppgaven. Å sette det i sammenheng med analysen, er noe som blir tatt opp igjen senere i oppgaven. Teorien skal drøftes, men ikke her. Dette vil kun være en gjennomgang av hovedtrekkene ved de teoretikerne senere skal brukes i forhold til drøfting, for så å sette dette inn i en norsk sammenheng.

Å bruke moderne teorier på et historisk materiale kan være nyttig i forhold til at en kaster nytt lys over empirien, men samtidig må en være bevisst at disse teoriene kan implisere omstendigheter som enda ikke har blitt lagt til grunn i det historiske tidsrommet det er snakk om. Når jeg bruker Torkel Brekkes tidligere nevnte definisjon av religiøs nasjonalisme, må ses i sammenheng med at perioden oppgaven tar for seg, er en periode der ideen om ”et folk” stod mindre sterkt – det er noe som utvikler seg i løpet av 1800-tallet. Disse teoriene kan imidlertid lettere synliggjøre utviklingen av de tendensene teoriene det er snakk om har blitt utviklet på grunnlag av. Som vist i kapittel 2, skjer den norske nasjonsbyggingen på 1800-tallet, og med den dannelsen av den norske identiteten og tanken om et folk, parallelt med fremveksten av den norske nasjonalismen. De moderne teoriene om nasjonalisme bygger i stor grad på historiske redegjørelser for nasjonalismens fremvekst, og kan nettopp derfor fungere som en ressurs i forhold til å løfte fram, for eksempel, religionens rolle i dannelsen av den norske identiteten. Dag Thorkildsen og Ingunn Montgomery skrev i 1994 et forord i en rapport fra et etterutdanningskurs for lærere, arrangert av det teologiske fakultet, om nettopp religion og nasjonalisme, at *”Spørsmålet om nasjonalisme har i senere tids debatt i stor grad blitt knyttet til spørsmålet om identitet og selvforståelse og derved blitt gjort til en av de bærende ideologier i det moderne samfunn.”* (Thorkildsen og Montgomery 1995:5)²⁸

²⁸ Rapporten er skrevet i 1994, men gitt ut i mars året etter.

Begrepet nasjon er relativt nytt, det var først på 1800-tallet at den moderne nasjonen vokste fram, med de verdikonnotasjonene vi tillegger begrepet i dag. For Norges del handlet dette mye om kampen for nasjonal selvstendighet, og gjennom dette også utvikling av en egen identitet (nasjonalitet) distinktiv fra den danske og svenske. Innenfor nasjonalismeforskningen har en betraktet nasjonen og nasjonalisme som i utgangspunktet sekulære fenomener, og det har derfor ikke vært vanlig å legge noe særlig vekt på religionens rolle i forhold til dette. Kultur har riktignok som regel vært gitt en viktig rolle innen nasjonalismeteoriene, men religion som del av det kulturelle aspektet er ikke like vanlig. Derfor er det interessant å se på i hvilken grad religion ble forstått som del av den nasjonale kultur, spesielt i forhold til statskirkediskursen.

3.1 Nasjonalisme, religion og identitet

Den moderne nasjonsforståelsen og den nasjonalistiske ideologien er relativt nye begreper. Begrepet nasjon knyttet til kongedømme og patriotisme (i betydning at en er villig til å ofre seg for samfunnet en kommer fra), har riktignok røtter langt tilbake i historien, men da var det heller snakk om individuell lojalitet, enn et folks kollektive handlinger. Det er vanlig å si at forutsetningene for den *moderne* nasjonsforståelsen, hvor en kobler nasjon og stat som en naturlig enhet som alltid har eksistert i en eller annen form, ble lagt med den franske revolusjonens plassering av folket som grunnlag for politisk makt, ikke kongen og adelen (Thorkildsen 1995:12). Nasjonen var nå knyttet til folket, noe som nødvendigvis innebærer en forståelse av et fellesskap. Stuart Woolf påpeker tre elementer som er uløselig knyttet sammen med vår forståelse av den moderne nasjonalstaten, som vokste fram i det 19. århundret: det første er nasjonen som en kollektiv identitet, det andre er staten som et uttrykk for politisk uavhengighet, og det tredje er landet som et geografisk område med grenser, som markerer den nødvendige overensstemmelsen mellom nasjon og stat (Woolf 1996:1-2). I denne sammenhengen er det den førstnevnte av disse jeg kommer til å konsentrere meg om, betydningen av nasjonen som en kollektiv identitet, det som Thorkildsen kaller *kulturnasjonalisme*. Nasjonen i dette perspektivet, er et kulturelt og moralsk fellesskap (Thorkildsen 1995:8). Ser en dissenterloven og den statskirkelige reaksjonen på minoritetsreligionene ut fra dette, er det lettere å se hva en så på som problematisk knyttet til

oppløsningen av enhetssamfunnet over i det pluralistiske. Hvordan skulle en knytte sammen nasjon og folk når en ikke nødvendigvis samsvarer kulturelt og moralsk?

Ifølge filosofen og sosialantropologen Ernest Gellner, så er nasjonalisme først og fremst et politisk begrep som innebærer at den politiske og nasjonale enheten skal være overensstemmende med hverandre (Gellner sitert i Hylland Eriksen 1993:98), den referer, det være implisitt eller eksplisitt, til en forbindelse mellom stat og etnisitet. Ifølge Thomas Hylland Eriksen, vil denne definisjonen innebære at en nasjonalstat, er en stat dominert av en etnisk gruppe hvis identitetsmarkører, som språk og religion, er integrert i den offisielle lovgivningen og nasjonens offisielle symbolikk (Hylland Eriksen 1993:98). Dag Thorkildsen kaller denne nasjonalismetolkningen for *territoriell nasjonalisme*. Det er snakk om en primært politisk bevegelse, hvis mål er nasjonalstaten (Thorkildsen 1995:8-9). Der hvor Gellner fokuserer på de politiske aspektene ved nasjonalismen, vektlegger Benedict Anderson den nasjonale identiteten, og hvilke krefter følelsen av å tilhøre et nasjonalt fellesskap kan utløse. Han tar dermed utgangspunkt i den kulturelle nasjonalismen, og ser på nasjonen som et tenkt politisk fellesskap. Det er snakk om en kulturell og ikke minst ideologisk konstruksjon som skaper og opprettholder et symbolsk bindeledd mellom stat og gruppe, og i forlengelse av det, stat og individ. Det som er poenget, hos begge forskerne (på tross av tilsynelatende sprikende definisjoner), er at *nasjonen* i seg selv er en slags ideologisk konstruksjon ment for å knytte sammen gruppe med stat (Hylland Eriksen 1993:98-99). Verken Gellner eller Anderson vektlegger religion i noen større grad i sin forskning. I denne oppgaven opereres det imidlertid med en forståelse av religion som integrert del av kultur (heller enn adskilt fra), hvor det er religionens funksjon som er i fokus. Sett ut fra det perspektivet kan disse forskernes nasjonalismeforståelse være et viktig teoretisk grunnlag.

Nasjonalismen er en ideologi som slår fast at *gemeinschaft*²⁹ truet av massesamfunn, kan overleve gjennom en vektlegging av røtter og kulturell kontinuitet. Den tingliggjør kultur, i den betydning av at den tillater folk å snakke om deres kultur som om den var noe konstant (1993:102). Det er snakk om en slags standardisering av kultur, som skaper en illusjon av et fellesskap. Nasjonalismen oppstår i det 19. århundret, gjennom at den fyller et behov som oppstår i moderniseringsprosessen, med tanke på grunnlag for tilhørighet, lojalitet og

²⁹ Sosiologisk kategori for fellesskap knyttet til mer tradisjonelle samfunn, hvor det er de nære bånd mellom mennesker, som familie og venner, som vektlegges. Begrepet er en av to sosiologiske kategorier for menneskelige forhold. *Gesellschaft* er det andre, som i større grad preger moderne samfunn.

legitimitet til staten og statsmakten. Der det tidligere hadde vært fyrsten, ble det folket og nasjonen, eller snarere folket forstått som nasjon, som bestemte tilhørighet (Thorkildsen 1995:10). Spørsmålet er om det er riktig å si at nasjonalismen erstatter religion som ”limet” i samfunnet, eller om det snarere er snakk at religion og nasjonalisme blir ”slått sammen” til en religiøs nasjonalisme, slik at religion blir forstått som en del av den nasjonale kultur. Er det dette som kommer til syne i og med dissenterlovene? Dag Thorkildsen skriver:

(...) nasjonalismen fyller et behov som oppstår, at den er et viktig element i moderniseringsprosessen, at den blir det nye ”lim” som holder samfunnet og staten sammen – kort sagt blir grunnlaget for den lojalitet og legitimitet som statsmakten er avhengig av. Mens tilhørighet tideligere var bestemt av slekt og hjemstavn på det nære nivå og av fyrsten og religionen på riksnivå, erstattes de siste nå av folket – forstått som nasjonen – og de nasjonale myter og symboler. (Thorkildsen 1995:9)

Norge var, som jeg har nevnt, et relativt lukket samfunn fram til unionsoppløsningen. Impulsene utenfra hadde vært få, og det var mulig å snakke om et enhetskulturelt samfunn i denne perioden. Gjennom den sterke danske kronen, hadde landet vært strengt statspietistisk, det hadde ikke vært tillat med andre religioner enn den evangelisk-lutherske. Dette opphørte ikke med løsrivelsen fra Danmark. Som vist i kapittel 2, stadfester grunnloven den evangelisk-lutherske religion som statens offentlige religion, kongen må bekjenne seg til denne troen, og dette gjaldt også alle kongelige embetsmenn. Religionen i Norge er dermed sterkt knyttet sammen med den statlige organiseringen, i så stor grad at da vi fikk andre religiøse minoriteter i landet, måtte en særlov til for å inkludere dem i fellesskapet. Derfor mener jeg det er interessant å stille spørsmålet om vi kan snakke om en religiøs nasjonalisme i landet i denne perioden, jf. Torkel Brekkes definisjon av religiøs nasjonalisme (Brekke 2002:89).

Nasjonalisme er ikke en ideologi som kan tillegges én bestemt side av politikken, i seg selv er den apolitisk, men hva en velger å vektlegge som grunnlag (for fellesskapet) kan plassere den inn i så godt som alle politiske retninger. Derfor, som Anderson påpeker, er det nok mer fruktbart å forholde seg til nasjonalismen på samme måte som en gjør til begreper som slektskap og religion, hvor det er mulig å snakke om nasjonalisme som en slags sekulær religion i seg selv, med tanke på dens måte å forholde seg til nasjonen som en form for hellig samfunn (Hylland Eriksen 1993:106). Det er fellesskapet som er det viktige, og hva som

holder fellesskapet sammen. Dette skapes ved å sette grenser til hva som ikke er en del av fellesskapet, og de nasjonale identitetene skapes i relasjon til andre (1993:110).

Stuart Woolf argumenterer i *"Nationalism in Europe – 1815 to the present (A reader)"* for at nasjonalisme og nasjonal identitet er gjensidig avhengig av hverandre i så stor grad at det er helt nødvendig å forstå og bringe de to perspektivene sammen (Woolf 1996:1-39). Men det å snakke om identitet i en slik massestørrelse er problematisk, da identitet som regel først og fremst er knyttet til individet. Allikevel snakker en om kollektive identiteter, satt sammen for å skape tilhørighet og fellesskap. I innledningen til sin studie *"Nasjonalitet, Identitet og moral"*, skriver kirkehistoriker Dag Thorkildsen nettopp at *"Nasjonalitet har med identitet å gjøre."* (Thorkildsen 1995:10). Og nasjonale identiteter blir, som sagt, konstituert i relasjon til *andre*. De innebærer at det finnes noen som ikke er medlemmer av den bestemte identiteten, det være seg nasjonalt eller etnisk. En nasjonal identitet innebærer dermed et nasjonalt fellesskap, som står i kontrast til det *andre*. Det er vanlig å dele forståelsen av nasjonal identitet inn i to bolker. Den ene er den formen for nasjonal identitet som i hovedsak er knyttet til verdier som folkesuverenitet, borgerlikhet og rettighetstankegang, altså *demos*. Den andre vektlegger *ethos*, altså den kulturelle og etniske bakgrunnen. Den norske nasjonalismen ble utviklet samtidig som landet arbeidet for fullstendig selvstyre og frihet fra Sverige, noe som gjorde at den etniske og kulturelle bakgrunnen til den nasjonale identiteten ble viktigere i Norge enn i nabolandene (Botvar 2006:121).

Øyvind Sørensen påpeker to særtrekk ved utviklingen av den norske nasjonale identiteten og den norske nasjonalismen. Det første er at selv om det var en økende interesse for det "særegne norske" hos den norske eliten, samt ønsker om egne norske institusjoner,³⁰ ble den norske staten etablert uten at det i forkant hadde vært en kamp om selvstendighet. Det andre er at nasjonalismens³¹ forhold til de liberalistiske ideene var ekstra tydelig i Norge, grunnet, som nevnt i kapittel 2, den norske nasjonalismens genese og videre de strømninger som i løpet av 1800-tallet sprang ut av denne (Sørensen 1995:21). Den nye nasjonen Norge hadde ikke hatt en egen revolusjon, og de liberalistiske ideene som lå til grunn for den norske nasjonalismen baserte seg isteden i stor grad på den franske - og den amerikanske revolusjonen, hvor nasjonen ble knyttet til den nye staten og de politiske institusjoner. Det var

³⁰ som et eget universitet

³¹ Nasjonalismen på 1800-tallet

oppslutningen rundt det norske politiske fellesskapet som ble betingelsen for den norske nasjonen, men også en sterk bevissthet om Norges historiske tradisjoner - i form av hva som skilte "oss" fra de "andre", altså nordmennenes særegenhet - som skulle skape en kontinuitet mellom den norske middelalderen og den nye nasjonen Norge (1995:22). I tillegg mener Sørensen at en kan snakke om tre hovedlinjer innen dannelsen av den norske nasjonen på 1800-tallet. Den første er embetsstyret, som fra midten av 1800-tallet aktivt gikk inn for å modernisere samfunnet i form av en såkalt *praktisk nasjonsbygging* som gikk ut på å skape et indre felles marked og en ramme for en homogen, massekulturell bevissthet. Den andre linjen er venstres politiske hegemoniperiode fra 1884, som fortsatte på den praktiske nasjonsbyggingen til den første bølgen, men er først og fremst preget av at det politiske systemet ble demokratisert ved at stemmeretten ble utvidet og en mer aggressiv politisk nasjonalisme mye knyttet til forholdet til unionen med Sverige (1995:21). Den tredje hovedlinjen er den kulturelle nasjonalismen, bedre kjent som nasjonalromantikken, som gikk inn for å skape en norsk, nasjonal kultur (1995:25). Den kulturelle nasjonalismen er meget viktig i forhold til det å knytte en nasjonal identitet sammen med allerede eksisterende individuelle identiteter, som gjør at en skaper en form for nasjonal bevissthet, samtidig som en knytter det individuelle sammen med det kollektive.

3.2 Borgerreligion

I forbindelse med religiøs nasjonalisme, og ikke minst borgerdannelse, er det naturlig å nevne begrepet borgerreligion. Dette er et konsept som ikke vil bli lagt vekt på i noen større grad i seg selv, men snarere brukt som en utdypning til teorien knyttet til religiøs nasjonalisme i drøftningen.

Borgerreligion stammer fra den franske filosofen Jean Jaques Rousseaus "*Du contrat social*" fra 1762, og kan knyttes opp til legitimering av en stat eller et politisk regime. Rousseau mente at borgerreligion skulle fungere som en slags sosial kontrakt mellom borger og stat, eller snarere at borgerreligionen legitimerte den sosiale kontrakt mellom borger og stat der borgerreligionen er en "religion" som fikk borgerne til å ville utføre sine plikter overfor staten. Til forskjell fra kristendommen, som i hovedsak handler om individet og det transendente og derfor er for "svak" (i seg selv) til å kunne legitimere den politiske makten, handler borgerreligion om fellesskapet.

Now it is very important for the state that every citizen should have a religion which may make him delight in his duties; but the dogmas of this religion concern neither the state nor its members, except so far as they affect morality and the duties which he who professes it is bound to perform towards others. (Rosseau 1762, 1998:136-137)

Religion er viktig i seg selv, men en må i tillegg ha noe som knytter borger sammen med stat: en borgerreligion i form av en sosial kontrakt, som statsoverhodet riktignok ikke kunne tvinge noen til å følge, men hadde rett til å opprettholde ved å si at konsekvensene av å "bryte" den var utvisning av landet. Kontrakten var

() a purely civil profession of faith, the articles of which it is the duty of the sovereign to determine, not exactly as dogmas of religion, but as sentiments of sociability, without which it is impossible to be a good citizen or a faithful subject. (Rosseau 1762, 1998:137).

Borgerreligionens dogmer skulle være få og enkle, og gikk ut på troen på en guddom, livet som kommer, de rettferdiges lykke, de ondes straff, og ikke minst "*() the sanctity of the social contract and of the laws*"(ibid). Den eneste negative dogmen Rousseau nevner er intoleranse "*() it belongs to the creeds which we have excluded.*" (ibid).

Problemet er imidlertid at det ikke finnes en fastsatt definisjon av begrepet, det brukes forskjellig av forskjellige forskere. Men det synes gjennomgående at borgerreligion som fenomens viktigste funksjon, er å binde nasjonen sammen knyttet til felles identitet, tradisjon og tilhørighet. I nordisk sammenheng har det vært vanlig å sammenligne begrepet med folkekirkene og den rollen de har spilt i de skandinaviske landene. I 1984 gav Det lutherske verdensforbundet ut en tekstsamling om dette, "*The Church and Civil Religion in the Nordic Countries of Europe*", hvor de definerte begrepet som bestående av et mønster av symboler, ideer, og praksiser som legitimerer de sivile institusjoners autoritet i et samfunn. Og videre:

It provides a fundamental value orientation that binds people together in common action within the public realm. It is religious in so far as it evokes commitment and within an overall worldview, expresses a people's ultimate sense of worth, identity and destiny. It is civil in so far as it deals with the basic public institutions exercising power in a society, nation or other political unit. A civil religion can be known through its ritual observance, holidays, sacred places, documents, stories, heroes and other behavior in or analogous to recognized historical religions. Civil religion may also contain a theory which may emerge as an ideology. (Harmati 1984:8)

Denne definisjonen samsvarer på mange måter med den amerikanske sosiologen Robert Bellahs syn på borgerreligion som en mer eller mindre tilfeldig blanding av religiøse og sekulære symboler, verdier og tro (også både religiøs og sekulær) (Woodhead og Heelas 2000:239). Bellahs forståelse av begrepet er imidlertid spesifikt til USA, og derfor problematisk å bruke når en tar den ut fra denne konteksten. Grunnen til at det her omtales, er hans forståelse av borgerreligion som en felles verdibasis for alle amerikanere uavhengig av deres religion som sådan. Det lutherske verdensforbundet trekker dette videre ved å si

Individual members of a society may have varying degrees of awareness of their civil religion. It may have an extensive or limited acceptance by the population as long as it serves its central function of legitimating the civil institutions (Harmati 1984:9).

Med tanke på det forholdet religion og stat har hatt i Norge, er det mulig å se på den funksjonen religionen – den evangelisk-lutherske – har blitt tildelt gjennom lovverket, som en form for borgerreligion. Særlig med tanke på at borgerreligionen ifølge Rousseau skal inneholde et sett med dogmer og samfunnsregler som enhver god borger bør følge. Presteskapet, gjennom konventikkelplakaten, skolen og konfirmasjonen, har historisk sett ikke bare hatt en rolle i samfunnet som den som skal sørge for rett tro og moral hos folket, men også fungere som en legitimerende kraft for kongen og staten (Fougner 1984:130). Den norske nasjonalismen har i stor grad tatt form av det Torkel Brekke kaller etnoreligiøs nasjonalisme, hvor nordmenn først og fremst er de som innehar en nedarvet og distinkt form for luthersk kristendomsforståelse (Brekke 2004:117). Grunnen til dette er, i følge Pål Kjetil Botvar, å finne i den historiske konteksten rundt utviklingen av den norske nasjonalismen, som skjedde i kombinasjon med kampen om frihet fra Sverige (Botvar 2006:121). Om en knytter borgerreligion sammen med synet på folkekirken som det Dag Thorkildsen kaller ”*en kirke som deler sin historie med et folks historie*” (Thorkildsen 2003:6), er det mulig å se den norske majoritetsreligionen som et uttrykk for en form for borgerreligion da borgerreligion skaper en felles identitet og tradisjon, og dermed styrker tilhørigheten til samfunnet og nasjonen. I denne oppgaven vil borgerreligionsbegrepet brukes i forbindelse med analysen av skolens rolle i dannelsen av den norske identiteten. Som nevnt innledningsvis er det ikke noe vil legges så mye vekt på, men snarere bli trukket fram for å belyse betydningen av restriksjoner i forhold til dissenterne rettigheter som medlemmer av samfunnet dissenterlovene inneholdt – for eksempel at dissenterne ikke hadde mulighet til å arbeide som lærere. Når det kommer til religiøs nasjonalisme, kan borgerreligion være en nyttig i forhold

til hvordan dette begrepet tilfører politikken og det nasjonale fellesskapet et religiøst element, og med tanke på Det lutherske verdensforbundets vektlegging av at borgerne ikke nødvendigvis er klar over deres egen borgerreligion, blir dette spesielt interessant i sammenheng med denne oppgaven. Er det den norske borgerreligionen som blir truet i møtet med dissenterne?

4 Dissenterloven av 1845

Aage Skullerud skriver at *”Kampen for opphevelse av konventikkelplakaten var en kamp mot embetets monopolisering i kirken. Kampen for den første dissenterlov var en kamp mot kirkens monopolisering i det hele.”* (Skullerud 1971:39). Det var imidlertid ikke slik at de som kjempet for konventikkelplakatens opphevelse, Haugianerne og bondeopposisjonen, var de som ønsket en lov om generell religionsfrihet. Haugianerne ønsket større religiøs frihet *innen* kirken, men ikke på generell basis i samfunnet. Hovedmotstanden mot dissenterloven kom derfor fra bøndene, mens det fra prestenes side var relativt bred aksept. Det samme gjaldt for embetsmennene generelt. Årsaken til denne motstanden, var mest sannsynlig et uttrykk for en frykt for at større religiøs frihet, utover den opphevelsen av konventikkelplakaten gav, skulle føre til konfesjonell splittelse innen statskirken. Bondeopposisjonens hovedargument mot dissenterloven var ikke at en ikke ønsket større religiøs frihet i samfunnet, men at før en slik lov kom, burde en innen statskirken³² være bedre rustet til å møte de ”oppløsende” kreftene i samfunnet. Det var stor religiøs aktivitet innen kirken i denne perioden, og bøndene var redd for at om en fikk en lov om generell religionsfrihet kunne denne aktiviteten føre til splittelse og oppløsning innen statskirken fordi det ved uenighet ”bare” ville være å bryte ut og starte et eget kirkesamfunn. De mente altså at loven kom for tidlig, og om en eventuell lov likevel skulle komme, måtte den være streng nok til at den hindret frafall (1971:48-51).

Med dissenterloven av 1845 skjer det et skille i Norges religiøse historie. Prinsippet om religionsfrihet blir nå lovfestet. Det var på ingen måte full religionsfrihet, loven omfattet kun kristne, og grunnlovens § 2, som nektet jøder og jesuitter adgang til riket, stod fremdeles ved lag, men den representerer den *juridiske* starten på religionsfriheten i landet. Som jeg var inne på i kapittel 2, var dissenterloven kommet som resultat av debattene rundt opphevelsen av konventikkelplakaten av 1741. Norge var inne i en heller omfattende omveltningssprosess, hvor ideologiske og kulturelle impulser utenfra i økende grad tok til å gjøre seg gjeldene. Å opprettholde et religiøst monopol knyttet til statskirken var ikke lengre mulig, men gjennom å opprette en lov for de som ikke var medlem av majoritetsreligionen, kunne en fremdeles opprettholde *kontrollen* av religionen og religionsfrihetens rammer. Tanken bak loven var å

³² Jeg bruker begrepet statskirken om den norske kirke, selv om dette ikke ble lansert som begrep før med dissenterloven av 1845

sikre dissenterne religionsfrihet uten at det ble gjort forskjell på dem i den ene eller den andre retningen, i forhold til deres rettigheter som medlemmer av samfunnet for øvrig. De skulle med andre ord ikke få noen fordeler av å være medlemmer av dissentermenighetene, samtidig som de skulle inkluderes som medlemmer av det norske samfunnet.

Det er hvem som har rett til å anerkjenne eller avvise rammene til det religiøse liv, samt hvilke hendelsesforløp som etablerte disse standardene,³³ som er tema for dette kapittelet. I det følgende skal hvem som hadde rett til å definere diskursene knyttet til dette, bli analysert ved en gjennomgang av Claus Winther Hjelms lovforslag, hvorfor lovforslaget ble forkastet, og videre hvem som ble tatt med i dissenterlovskommisjonen av 1843 og hva resultatet av dette var.

4.1 Claus Winther Hjelms lovforslag

Det såkalte dissenterspørsmålet ble aktuelt da de første kvekerne kom til landet i 1814, men det var ikke før på 1830- og 40-tallet at det fikk noen nevneverdig oppmerksomhet på landsbasis. Som nevnt i kapittel 2, var Kvekerne hardt rammet både av konventikkelplakaten og Norges lover generelt. De ble betraktet som sosiale opprørere, grunnet deres brudd med det enhetskulturelle samfunnets orden og disiplin (Eidberg 1998:372). Dette begynte imidlertid å slå sprekker rundt 1830, da de liberalistiske ideene for alvor begynte å gjøre sitt inntog i landet, og kampen om opphevelse av konventikkelplakaten førte til at en rekke lovforslag om begrenset religionsfrihet ble fremmet for Stortinget, dog alle ble nedstemt. Som resultat av dette, og for å unngå et relativt hardt politisk nederlag, ble det i 1940 lagt fram et lovutkast utarbeidet av advokat Claus Winther Hjelm ”*Om Grændsene for Religionsfriheden, og navnlig om Separatister og gudelige Forsamlinger*”. Lovfremlegget til Hjelm skulle avløse nesten alle tidligere forordninger knyttet til religionsutøvelse, men da det viste seg at Hjelm grenset til det reaksjonære i sitt syn på revisjon av religionsfrihetens grenser, ble utkastet forkastet. Av utkastet kommer det frem at alle andre enn lutheranere ble nektet fri religionsutøvelse, noe som innebar at en dissenter måtte nøye seg med oppholdsrett i landet. Det var flere restriksjoner og langt strengere straffer enn tidligere som nå ble lagt frem. Konventikkelplakaten hadde vært en sovende lov i noen år, mye grunnet Haugebevegelsen og

³³ Jf. kapittel 1.2

bondeopposisjonens etter hvert mer etablerte posisjon i politikken og samfunnslivet³⁴, men ikke minst også fordi samfunnsutviklingen generelt, med tanke på moderniseringen, hadde gjort den unødvendig. Hjelms lovforslag forholder seg til et samfunn som ikke lenger eksisterer, og den var derfor utilstrekkelig. Andreas Seierstad skriver om lovutkastet

Syner nokon si ikke-luherske tru paa ein slik maate at andre vert forvitne etter aa lære hans tru nærmare aa kjenne, daa er han straffande med bøter og fengsel; freistar han overtyde nokon um at hans tru er rett, fær han i fengsel eller straffarbeid i femte grad [mildaste grad av straffarbeid]. Arbeider ein utlending paa aa utbreide si tru, vert han transportera ut or riket; ivrige separatistar av norsk ætt vert fyrst straffa og dinæst landlyste. Fell nokon fraa lutherlæra, maa han gaa hjaaa ein luthersk teolog og faa innprenta den reine læra so lenge det kan vera von um at det vil hjelpe [§11]. Dei som fell ifraa, maa ikkje lære upp sine born i si eiga tru, men i statens [§12]. (Seierstad 1923:272-273).

Ifølge Hjelm skulle altså det enhetskulturelle samfunnet bevares med strenge lovtiltak som utvisning av landet, bøter og fengselsstraff. Jøder og jesuitter hadde gjennom grunnloven ikke adgang til riket, noe som innebar at de kun ved å befinne seg i landet brøt loven. I Hjelms forslag ville de ikke bare bli straffet med bøter og utvisning, men siden de hadde brutt norsk lov, ville det faktum at de var jøde eller jesuitt bli betraktet som en skjerpet omstendighet til lovbruddet. Det samme gjaldt for kjente proselyttmakere, selv om de i utgangspunktet hadde adgang til riket (Stensby 1996:53). Forslaget hadde også en konventikkeldel som lå tett opp til konventikkelplakaten av 1741, men som i tillegg inneholdt straffebestemmelser.³⁵ Disse straffebestemmelsene var riktignok mildere enn hva brudd på plakaten hadde medført, men det Hjelm nå hadde innført, var at graden av kontroll var skjerpet (1996:54).

Hjelms lovutkast var i overkant konservativt, noe som utløste en enorm samfunnsdebatt i samtiden. Resultatet var at dissenterspørsmålet nå ble drøftet over hele landet (Skullerud 1971:45). Av de som engasjerte seg i denne, var sogneprest i Drammen³⁶ Jens Laurits Arup den viktigste aktøren. Sentralt i debatten som fulgte stod grunnlovens religionsbestemmelser, da særlig §§ 2 og 16. Det som kom fram av dette, var forholdet mellom religion og stat (nasjonen) i landet, samt hvordan en forstod staten i seg selv, i forhold til forholdet mellom

³⁴ Jf. Første avsnitt i kapittel 2.4

³⁵ Brudd på konventikkelplakaten medførte straff, som fengsel og bøter, men hva denne straffen skulle være stod ikke i plakaten, og var derfor opp til øvrigheten å selv pålegge.

³⁶ senere biskop i Akershus stift

staten og landets borgere (statens forpliktelser overfor borgerne og borgernes overfor staten) (Stensby 1996:53). Grunnlovens religionsparagrafer ble drøftet i forhold til det nye religiøse landskapet i landet, som i årene etter nedskrivelsen hadde endret seg, om ikke betraktelig, så var det snakk om en utvikling mot et mer religionspluralistisk samfunn, som en var nødt til å forholde seg til. Spørsmålet om hvordan en skulle ta tak i dette, både i forhold til hvilken rolle religionen skulle ha i samfunnet generelt, og hvilken rolle ”statens offentlige religion” skulle spille, var derfor en viktig del av den norske moderniseringsprosessen. Hvis den norske identiteten var knyttet til statens offentlige religion, hva så med de norske dissenterne? Å inkludere dem gjennom et lovverk som gav større grad av individuell religiøs frihet var enkelt nok i seg selv, men av debatten kommer det fram at problemet var snarere knyttet til hva konsekvensene av dette ville være.

Arup var en av de store geistlige aktørene fra statskirkelig hold i arbeidet for kirkelige reformer i møtet med moderniseringsprosessen av det norske samfunnet, mye fordi han holdt en relativt moderat linje med tanke på religionens rolle i forhold til staten. Der Hjelm mer eller mindre ville videreføre eneveldets forhold mellom kirke og stat, mente Arup at en var nødt til å avgrense statens makt over individet, ikke bare i forhold til religion, men på generelt grunnlag. Det var dermed med liberalismens prinsipper som utgangspunkt, at Arup argumenterte for en sterk kirke innen staten. Det var ikke snakk om å skille kirke og stat, målet var snarere å hevde kirken i forhold til den faktiske samfunnsutviklingen samtiden stod overfor. Å tvinge borgerne til å følge en religion ville til syvende og sist virke mot sin hensikt, og en burde heller stille spørsmål ved hva formålet med loven skulle være. Skulle en forsøke å hindre en utvikling, eller komme den i møte? (Elstad 2000:461, Stensby 1996:59). Arup skulle med dette komme til å legge meget viktige premisser for den videre debatten om kirkelige reformer, både før og etter første dissenterlov, som skulle legge til grunn for en større kirkelig bevissthet knyttet til dens rolle i samfunnet og, ikke minst, i forhold til staten (Elstad 2000:462). Han var først ute blant presteskapet til å ta til orde for kirkelige reformer i møtet med den demokratiserende og liberaliserende utviklingen i samfunns- og kirkelivet, noe som gjorde at den geistlige reformbevegelsen ble sterkt preget av hans krav om større frihet for kirken. Som Anderas Seierstad skriver:

Mange ser at skal aalmugen no sleppe ut or formyndarskapen – som han bør -, maa han faa høve til aa knyte samband med kyrkja paa ein ny og friviljug maate. Men ingen formar kravet so greidt som Arup. Han ser at medan staten gjev borgarane

større og større tumlefridom i verdslege saker, staar kyrkja der like absolutistisk som fyrr. Han ser at folk difor glid burt fraa kyrkja, og at politikken vert religion.

(Seierstad 1923:280)

Fra det teologiske fakultet kom det naturlig nok også reaksjoner på Hjelms høringsutkast. Fakultetet var langt på vei enige med Arup i forhold til dissenter spørsmålet. Særlig med tanke på hans tolkning av § 2, som gikk ut på at staten hadde regi over den ”offentlige” religionen, men at dette ikke nødvendigvis utelukket at andre religioner skulle kunne praktiseres (Stensby 1996:57-58, 1996:61). Fakultetet var, med andre ord, imot tvang fra statens side, da dette nok ville føre til at flere bekjente seg til den evangelisk-lutherske religion, men ikke til at flere ville tro på den. Men, igjen i likhet med Arup, mente fakultetet på ingen måte at dette skulle bety at grunnloven uten videre åpnet for fri religionsutfoldelse. En trengte lovverk som skulle regulere dette. Dette lovverket skulle regulere i hvilken grad de dissenterende kirkesamfunnene skulle ha rett til å holde offentlige gudstjenester, samt om de skulle ha rett til å misjonere. Det teologiske fakultet så ikke på saken som et spørsmål om individets rettigheter, men snarere som et spørsmål om statskirkens rolle. Da de argumenterte for at religionstvang ville virke mot sin hensikt og føre til hykleri, var det med tanke på statskirkens beste. Deres syn på spørsmålet om utarbeidelsen av en dissenterlov var derfor at den skulle legge til grunn for å fremme statskirkens interesser i samfunnet, samt å hevde denne som bærer av religion (Stensby 1996:115). Hovedpoenget syntes å være at om en satte for strenge rammer for religionen ville det ramme statskirken mer enn gagne den. En burde ha større tiltro til ”sannheten” (1996:62-63).

Både Arup og det teologiske fakultet ønsket en større grad av religionsfrihet i landet, men denne religionsfriheten skulle være knyttet til hva som gagnet statskirken slik at dissenterbevegelsene ikke skulle kunne spre seg i omfang og medlemmer. Det de med andre ord var opptatt av, var å hindre at dissenterbevegelsene skulle spre seg. Fakultetet uttalte *”Sagens Afgjørelse [må] især afhenge af, hvad man antager meest kan bevirke Overgang til Separatisternes Tro”*. (Stensby 1996:63),³⁷ og i dette kommer et av de viktigste problemene

³⁷ KUD A, pk.295, nr.613, s.7f.

knyttet til dissenterloven frem – som både ble diskutert før og etter³⁸ loven av 1845 – ; en skilte mellom bekjennelsesfrihet og kultusfrihet (1996:63).

4.1.1 Kommissjonen av 1841

I 1841 opprettet regjeringen en kommisjon bestående av en av de fremste og mest innflytelsesrike grundtvigianerne i landet, res.kap. Wilhelm Andreas Wexels som var konservativ politisk, men likevel positiv til religionsfrihet; professor Jacob Frederik Dietrichson³⁹ fra det teologiske fakultet som tidligere hadde uttalt seg negativt til fjerning av konventikkelplakaten; og sorenskriver Søren A.W. Sørensen som tidligere hadde engasjert seg i stortingsdebatter - spesielt i 1839 - vedrørende religionsfrihet for de som ikke tilhørte statskirken.⁴⁰ Kommissjonen skulle, i likhet med Winther Hjelm, gjennomgå om det var nødvendig med modifisering av den private religionslovgivningen, men som i tillegg skulle vurdere om Hjelms forslag var egnet til å bli lagt fram for stortinget, og hvis ikke komme med et notat vedrørende kvekerne og konventikkelplakaten (1996:77). Hjelms forslag ble ikke uventet vurdert upassende, men på grunn av knapp tid ble ikke dissentersaken som helhet vurdert, annet enn et ønske om status quo som en midlertidig ordning. Det var kun kvekersaken og eventuell opphevelse av konventikkelplakaten som i denne omgang ble vurdert. Kommissjonens forslag ender opp som en kongelig proposisjon i ti paragrafer den 1.mars 1842, som var langt mildere enn både Hjelms forslag og konventikkelplakaten. I lovforslaget var de fleste restriksjoner mot private andakter fjernet, men de kjørte fremdeles en streng linje mot lekpredikanter. Kirkekomiteen, hvor blant annet Arup og stortingsrepresentant Gustav A. Lammers⁴¹ satt, gikk imidlertid imot også dette forslaget, og for tredje gang på rad ble det vedtatt at konventikkelplakaten skulle fjernes (1996:77-84).

4.2 Dissenterlovskommisjonen av 1843

Som resultat av debatten rundt opphevelsen av konventikkelplakaten og Winther Hjelms forslag til ny lov, ble det i november i 1843 satt ned en kommisjon som skulle utarbeide et forslag til en dissenterlov. Kommissjonen bestod av to prester, Wexels som igjen var tatt med,

³⁸ med Landstad affæren jf. kap. 5

³⁹ Som også stod for hovedarbeidet for den første oversettelsen av det nye testamentet til bokmål. Han døde før arbeidet ble ferdig.

⁴⁰ Han fremmet Henrik Wergelands forslag om fjerning av jødeklausulen i § 2 av grunnloven (Stensby 1996:78).

⁴¹ Som senere skulle starte den første norske indremisjonsforening i 1853, tre år senere stifte Den frie apostolisk-christelige Menighed for så å melde seg inn i statskirken igjen i 1860.

og res.kap. A. N. H. Stenersen, som skulle representere det mest liberale syn, og en jurist, høyesterettsassessor U. A. Motzfeldt, som ikke var spesielt liberal når det kom til spørsmålet knyttet til religionsfrihet,⁴² men hadde jobbet mye med å lette kvekernes situasjon i forhold til norsk lov. Kommisjonen bestod av menn som var viktige aktører i samtidsdebatten. Stenersen hadde i høringsrunden til Hjelms lovforslag markert seg med et liberalt syn på religionsfrihet, og Motzfeldt var en av landets ledende når det kom til kirkerett. Han var imot opphevelsen av konventikkelplakaten, men positiv til en revisjon av dissenterlovgivningen. Wexels var, som nevnt, en av de ledende grundtvigianerne i Norge, og hadde allerede sittet i kommisjonen av 1841 knyttet til konventikkelsaken, og kanskje viktigere, i en kommisjon som skulle utarbeide en mer dekkende oversettelse av Luthers lille katekisme, samt en ny utgave av Pontoppidans katekismeforklaring⁴³ - et arbeid som var gjenstand for store reaksjoner fra lekmannshold mye grunnet det faktum at Wexels var grundtvigianer (Stensby 1996:100). I tillegg var byrådssjef Jacob Krefting Bonnevie fra kirkedepartementet med som sekretær og for å hjelpe med departementets arkivsaker (Seierstad 1923:326).

Ifølge Seierstad, skulle det være et grunnvilkår at menn som ble valgt til å utarbeide en allmenn lov om religionsfrihet, som jo dissenterloven var, hadde et relativt liberalt syn på grunnloven (1923:27). Prinsippet om religionsfrihet var allerede begynt å bli sementert om ikke i det norske samfunnet generelt, så hos embetsstanden. Det var i stor grad snakk om å slå fast et prinsipp som allerede var selvsagt, med en lov (Stensby1996:101). Det var derfor medlemmene av kommisjonen skulle være liberale, regjeringen var nok klar over - og ville - at utfallet av kommisjonens arbeid ville bli en dissenterlov. Alle tre medlemmene hadde markert seg i samfunnsdebatten som positive til at en trengte et lovverk for å regulere religiøse rettigheter. Poenget var at staten skulle forholde seg nøytral, verken ta en posisjon for eller imot noen av de kristne minoritetsreligionene, og dermed med sin makt verne om offentlig moral og orden (Seierstad 1923:27). Målet skulle være å sikre dissenterne religionsfrihet, og samtidig inkludere dem som medlemmer av samfunnet. De skulle med andre ord, ikke miste noen rettigheter som borgere av samfunnet grunnet sin tro, men de skulle heller ikke ha noen fordeler av å være dissenterne. En kan allikevel spørre seg hvor nøytral staten hadde vært da ingen dissenterne var representert i utarbeidelsen av denne loven,

⁴² Han hadde blant annet vært i mot opphevelsen av konventikkelplakaten

⁴³ Som jeg kommer tilbake til i kapittel 5, er lærebokstriden ikke bare viktig i det kirkelige reformarbeidet på denne tiden, men ikke minst i forhold til utviklingen av det norske skolesystemet og betydningen dette fikk for etableringen av den norske identiteten – og i forlengelse av dette igjen, et viktig ankepunkt i dissenterensaken.

samt at det er en relativ klar agenda bak hvem som ble valgt ut til å sitte i kommisjonen i utgangspunktet. Det var snakk om menn som var positive til endring, men endring på statskirkens premisser. Det er igjen klare tegn på et ønske om kontroll som kommer til syne.

Kommisjonen la fram sitt lovforslag for stortinget i 1845. Det ble på ingen måte en stille affære, og forslaget ble heftig debattert i flere dager av Stortingets kirkekomité. Arup var igjen en av de sterkeste forsvarerne av loven, sammen med Ludvig Kristensen Daa og kateket⁴⁴ Daniel B. Juell. Prost Ole N. Løberg, sogneprest Christopher W. Scheen, Ueland, som var ”bondeføreren” på Stortinget, og løytnant Ole A. Lützow var de sterkeste motstanderne (Stensby 1996:109-110). Flertallet mente at forslaget, om enn med visse endringer, skulle sanksjoneres, noe som skjedde den 16.juli 1845. Med dissenterloven av 1845 fikk grunnlovens § 2 utelatte tilleggsavsnitt om generell kristen religionsfrihet endelig se dagens lys. Loven representerer dermed et av de klareste bruddene med det enhetskulturelle samfunnet, da det nå er lov til å selv velge hvilken konfesjon en skal tilhøre – og om en i det hele tatt vil tilhøre en religion.

Problemet med loven var imidlertid hva som var *prinsippet* bak loven ikke samsvarte med hvordan den fungerte i *praksis*. At dissenterne skulle ha samme rettigheter som statskirkens medlemmer var ikke mulig, mye grunnet bestemmelser i grunnloven knyttet til det faktum at det der stadfestes at den offentlige religionen i landet er den evangelisk-lutherske. En dissenter kunne for eksempel ikke ha en offentlig stilling, som embetsmann eller lærer, grunnet dette. Det var forebeholdt statskirkens medlemmer (Skullerud 1971:47), noe som skulle komme til å bli et av de viktigste ankepunktene ved loven fra dissidentenes hold.

4.2.1 Reaksjoner på dissenterloven av 1845

Aage Skullerud mener det i hovedsak var tre holdninger til dissenterloven som kom til uttrykk i reaksjonen på Odelstinget. Den første var komitéflertallets innstilling om vedtak av loven, den andre var ”motstandsgruppen” innen prestestanden (prost Løberg, sogneprest Scheen i Odelstinget og kapellan Bergh i Lagtinget) forslag om fullstendig henleggelse av loven, og bøndenes (med Ueland i Odelstinget og Jensen i Lagtinget som hovedrepresentanter) mer moderate forslag om en ny gjennomgåelse av loven for å endre den i en mer konservativ retning (Skullerud 1971:49).

⁴⁴ og senere biskop i Tromsø

Av de 33 bønder som hadde plass i Odelstinget på Stortinget i 1845, var 22 motstandere av loven (Skullerud 1971:47). Fra prestenes hold var de fleste positive,⁴⁵ men den lille fraksjonen som var imot, engasjerte seg så sterkt i debatten at de allikevel fikk markert seg betydelig. Av embetsmennene generelt var også her, de fleste positive. Det teologiske fakultet fremmet en holdning på Stortinget om at en eventuell dissenterlov skulle regulere dissidentenes rettigheter i samfunnet etter behov, ikke at en skulle ha en lov om generell frihet. Dette var en holdning som innebar en videreføring av den eksisterende praksis. Selv om fakultetet ved flere anledninger hadde gitt uttrykk for å være positive til religionsfrihet, viste det seg at når det var snakk om at denne skulle fastslås ved lov, var tonen en annen. Loven skulle fremme statsreligionens rettigheter, ikke individets (Stensby 1996:114-115). Det var altså prestene (dvs. de få som var imot) og bøndene som forsøkte å stoppe loven.

Det er et paradoks at motstanden mot den generelle religionsfriheten som dissenterloven muliggjorde, kom fra de kretsene som hadde kjempet hardest for opphevelsen av konventikkelplakaten. For å forstå grunnene til dette, må en se på hvilket utgangspunkt motstanderne hadde. Lekmannsbevegelsen fryktet at dissenterloven skulle føre til splittelse og oppløsning innen statskirken, blant annet fordi den gikk lengre enn å lette situasjonen til de allerede eksisterende dissidenter som fantes i landet. Den sidestilte på mange måter dissenterreligionene med statskirken, slik at det ikke innbar noen konsekvenser, slik de så det, av å melde seg ut. Dette, ifølge Ueland, var det samme som å løse alle bånd til kirken, og konsekvensen av det var det samme som når en far ikke satte grenser for sine barn, det ville føre til nettopp splittelse og oppløsning av samfunnets grunnmoral. Det er snakk om en tenkning om kirken og den evangelisk-lutherske religionen som statsbærende, ved at de sikret den åndelige enheten i samfunnet. Statens borgere måtte beskyttes fra dissentersektens proselyttmakeri ("deres åndelige ufrihet") (1971:51, Seierstad 1923:331). Paradokset går ut på at Uelands holdninger til loven minner påfallende om den argumentasjon hans motstandere hadde om opphevelsen av konventikkelplakaten, noen år tidligere. Det er imidlertid viktig, som Seierstad påpeker, at det ikke var slik at Haugianerne og bondebevegelsen var prinsipielt imot dissidentene, ingen Haugianer stemte for eksempel imot loven. Det var snakk om at loven var for liberal, ikke at de ikke ville ha den. At store deler av bondebevegelsen var skeptiske til en religionslovgivning som fremmet andre kirker enn de som allerede fantes i landet, hadde

⁴⁵ 12 var for, 4 imot av de 16 som stemte

med hvor sterkt konfesjonell den norske allmuen var (Seierstad 1923:333). Dette kommer tydelig fram i lærebokstriden som pågikk på samme tid.⁴⁶ Bondebevegelsen var preget av en dyp (ortodoks) religiøsitet grunnfestet i den Pontoppidanske tradisjon, og var kritisk til ”fremmede” religioner.

Dette er en periode hvor landet gikk gjennom en kulturell og en politisk utvikling parallelt med hverandre, og i denne parallelle utviklingen spilte forestillingen om folk, nasjon og identitet sentrale roller (Thorkildsen 1995:41-42). Grunnlovens liberale tanker hadde, som nevnt, begynt å slå rot, men det tok tid før vesentlige endringer faktisk fikk gjennomslag. Bondeopposisjonens motstand til dissenterloven kan sies å være resultat av en reaksjon på et samfunn i endring, hvor en forsøkte å verne om det gamle. I tillegg til dette var det en ”front mot front – linje” mellom de grundtvigianske prestene, som i Norge var en politisk konservativ og høykirkelig bevegelse som vektla embetets autoritet, og lekmannsbevegelsen. Wexels var grundtvigianismens fremste talsmann i landet, noe som nok hadde ganske mye å si for hvordan lekmannsbevegelsen stilte seg i forhold til dissenterloven, da Wexels var en av de tre som hadde utarbeidet loven. På denne måten ble mange av problemene knyttet til opphevelsen av konventikkelplakaten videreført i debatten om dissenterloven. Myndighetene ble gjennom dette stående som en slags representant for antikristne tendenser, ikke bare med tanke på Wexels rolle i utformingen av loven, men en dyp frykt for at loven i sin ytterste konsekvens støttet at ”kjetterske” meninger fikk spre seg (Skullerud 1971:53-54). Deres forslag om å sende utkastet til loven tilbake til kommisjonen, fikk imidlertid ikke gjennomslag (Seierstad 1923:333).

Gjennom hvem som ble valgt til å sitte i kommisjonene som skulle utarbeide den nye lovgivningen, kommer det fram at formålet var å sette rammer for det religiøse liv som en måte å opprettholde en kontroll av samfunnsutviklingen. Det var et bevisst valg at aktørene skulle være positive til endring, men på statskirkens premisser. Tanken var at dissenterne skulle ha full bekjennelsesfrihet, men kultusfriheten måtte reguleres slik at statskirken fremdeles kunne være bæreren av religionen. Som det kommer fram av reaksjonene på loven, grunnet dette i et syn på samfunnet som en *enhet*, og fikk en en for liberal religionslovgivning, kunne dette føre til en splittelse og oppløsning av samfunnets grunnmoral

⁴⁶ I forbindelse med reformer i utdanningssystemet. Skolens rolle som ”nasjonal oppdrager”, er noe jeg kommer tilbake til i kapittel 5 og 6

– jf. Uelands reaksjon på loven. *Ingen* dissenter var tatt med i utarbeidelsen av lovgivningen. Det var dermed representanter for statskirken som ble tildelt retten til å definere diskursene knyttet til rammene for det religiøse liv.

Det er tydelig at dette er en brytningstid i Norges historie, de frihetsprinsippene som i grunnlovens nedskrivelse var mer å regne som slagord enn faktiske krav, begynte nå å få en reell plass hos det brede lag. At dette (liberalistiske) gjennombruddet er å se i sammenheng med bondereisingen, er de fleste enige om. Tiåret 1835-45 er en tid hvor det norske åndslivet, ikke minst det kirkelige, står overfor en omveltningssprosess som er relativt stormfull. Det gjelder ikke bare et religiøst enhetssamfunn i oppløsning, men hele samfunnets oppfatninger av seg selv. Det skjer en mentalitetsendring, om du vil, hvor en begynner å tenke på folket i retning av ”nasjonale subjekter”. Det vil si at det er en overgang fra at folket var undersåtter, slik de var under eneveldet, til at de blir samfunnsborgere. Det er et brudd med eneveldets samfunnssyn som starter i denne perioden, og det er i den forbindelse mulig å se reaksjonene på opphevelsen av konventikkelplakaten, og spesielt på utarbeidelsen og debatten om den første dissenterloven som et forsøk på å bevare det gamle. Neste kapittel kommer til å ta for seg denne overgangen i større grad, samt noen av reaksjonene på loven, gjennom å se prosessen fram til den reviderte dissenterloven av 1891.

5 Dissenterloven av 1891

Mellom første og andre dissenterlov skjer det et viktig skille i hvordan en forholdt seg til nasjon og folk. Det er i denne ”mellomperioden” at tanken om de nasjonale subjekter for alvor får gjennomslag, og det skjer, som jeg var inne på i slutten av forrige kapittel, en mentalitetsendring hvor folket går fra å være undersåtter til samfunnsborgere. Dette er helt vesentlig for forståelsen av reaksjonen som kom på de to lovene. Som nevnt, dreide den første loven seg i stor grad om å beskytte det gamle, mens den andre dissenterloven handler om nasjonal kultur og borgerdannelse. Dag Thorkildsen skriver om denne overgangen fra undersått til borger at *”Både i den politiske og kulturelle utvikling i det 19. århundre spilte forestillingen om folk, nasjon og nasjonalitet en sentral rolle. Fremveksten av det politiske demokrati og fremveksten av nasjonalismen ble i Norge to sider av samme sak.”* (Thorkildsen 1995:41-42). I denne overgangen søkte en etter det særegne norske som skulle legge grunnlag for dannelsen av en nasjonal identitet.

Men en ting var å finne eller skape denne, en helt annen sak var å formidle den til folket. Skolen skulle her spille en sentral rolle (1995:41). Skolen hadde tidligere vært, mer eller mindre utelukkende, en religionsskole som skulle forberede barna til konfirmasjonen.⁴⁷ Da skolesystemet i landet etter hvert utviklet seg til å bli en viktig del av hva en kalte den ”nasjonale oppdragelsen” (ibid), så ble dissenterne krav om fritak et enda større problem enn tidligere. Skolen, og da religionsundervisningen i skolen, skulle legge grunnlaget for dannelsen av den nasjonale identiteten, og dermed knytte sammen nasjon og folk. Religionsundervisningen skulle danne grunnlaget for den moralske orden i samfunnet. I 1889 ble allmueskolen til folkeskolen, hvor den gikk fra å ha som hovedoppgave å forberede elevene til konfirmasjon, til å ha som hovedoppgave å oppdra elevene til borgere av det norske samfunnet (Breistein 2003:85). Det dissenterne dermed truet, var dannelsen av den norske identiteten knyttet til statens offentlige religion. I det følgende kapittelet skal jeg ta for meg denne problematikken knyttet til nettopp hva det var dissenterne truet, og hvordan reaksjonene på loven av 1845 førte til loven av 1891.

⁴⁷ noe som med første dissenterlov hadde vært problematisk med tanke på dissenterne krav om fritak fra dette

5.1 Dissenterne og dannelsen av den norske identitet

Dissenterloven skapte frykt for en bredere oppslutning rundt de forskjellige dissentermenighetene. Statskirkeprestene var redde for at loven ikke bare hadde åpnet for dissidentenes rett til å utøve sin religion, men også at for en mer generell oppløsning av statskirkens rolle i det norske samfunnet. Religionen skulle stå som garantist for samfunnets moralske grunnlag, og ”mistet” en for mange medlemmer til dissentersamfunnene kunne statskirken også miste sitt fotfeste som den offentlige religionen i landet. Dissenterne var på den måten et destabiliserende element for de etablerte religiøse forholdene, men også i samfunnet generelt. Reaksjonene på loven vokste fram av en sterk konfesjonell holdning i samtiden om at lutherdommen, da statskirken, stod som representant for den religiøse ”sannheten”. Dissenterreligionene var vranglære. I møtet med et samfunn i endring ble statskirkens sannhetsmonopol viktig. Den norske nasjonale identiteten var under utvikling, og det var viktig at denne var knyttet sammen med ”sannheten” og staten, og ikke vranglæren. Det var nok ikke helt uten grunn at denne frykten gjorde seg gjeldene. Før dissenterloven kom var det stort sett kvekerne og katolikkene som utgjorde dissenterne i landet, men i ly av loven av 1845 ble det stiftet flere menigheter og dannet frikirkesamfunn som følge av at loven åpnet for (relativt) fri religionsutøvelse (Eidberg 1998:373).⁴⁸ Det var vel og merke fremdeles ikke snakk om mange dissenter i landet (5105 i 1865), bare at det kom flere konfesjoner relativt fort etter at loven trådte i kraft, noe som nok var ganske truende for ”den gamle standen”.

Fra dissidentenes hold lå hovedproblemet med loven i at den i praksis fremdeles innebar en forskjellsbehandling fra medlemmer av statskirken. De var på den måten fremdeles ikke ansett som fullverdige medlemmer av samfunnet. Dette kom spesielt tydelig fram gjennom den tidligere nevnte lovparagrafen om at en dissenter ikke kunne tiltre i offentlige stillinger. Igjen i forhold til skolens rolle i den nasjonale oppdragelsen av de norske borgere, var dette et viktig signal om hvem og hva som ble ansett som del av den norske nasjonale fellesskapsoppfattelsen. Retten til å bli lærer i skolen var faktisk en av hovedinnvendingene dissenterne hadde mot loven av 1845, noe som gjorde dette punktet i loven omstridt. For å

⁴⁸ I 1856 kom den første metodistmenigheten til landet, en dissentergruppe som etter hvert fikk stor oppslutning, og samme år ble frimenighetene i Balsfjord, Tromsø og Skien stiftet. I 1860 kom den første baptistmenigheten, 1872 den Jarsbergske frimenighet (som resultat av lærebokstriden i skolen), 1877 Den evangelisk lutherske frikirke, 1879 adventistene, 1884 Det Norske Misjonsforbund og i 1889 Guds menighet på Vegårshei (Eidberg 1998:337-338).

forstå hvorfor, må en se det i sammenheng med nettopp den nasjonale oppdragelsen, men også grunnlovens § 2, om at statskirken skulle være landets offentlige religion. Dette skulle innebære at det var den, og ikke andre religioner, som var representert i det offentlige Norge. Dette ble forsterket ytterligere i grunnlovens § 92 som sa at alle embetsmenn måtte være medlemmer av statskirken. I tillegg var rapporteringsplikten til statskirkens prester i henhold til barnefødsler, ekteskap og død sett på som en bekreftelse av statens ønske om kontroll, og ikke minst deres mangel på frihet. Ingunn Folkestad Breistein oppsummerer dette poenget slik:

Hovedkonflikten var imidlertid den trussel dissenter-samfunnene utgjorde mot den enhet mellom stat og kirke som ikke minst enevoldstiden hadde forsterket, og som gjennom Grunnloven hadde videreført med § 2. Derfor illustrerer konfliktene om enkeltsaker i dissenterloven en større konflikt: den kampen som bølget om et mer mangfoldig norsk samfunn fra 1850-tallet og utover på 1900-tallet. For dissenterne gjaldt dette muligheten for å utøve sin religion, men i det norske samfunn som helhet, gjaldt det en differensiering av ulike områder som politikk, kultur og økonomi. (Breistein 2003:98-99).

5.2 Landstad-affæren

Hovedkonflikten knyttet til dissenterloven var altså at enheten mellom stat og kirke var ansett som truet. Dissenterloven brøt med prinsippet om at folket kun skulle ha én tro,⁴⁹ og på den måten representerer den ett av de største vendepunktene i Norges religiøse historie (Elstad 2000:459). Loven gav de kristne dissenterne rett til fri religionsutøvelse, men den var satt innenfor rammene av streng statlig kontroll. Selv om det var åpnet adgang til å stifte egne menigheter under ledelse av egne prester eller forstandere, hadde dissenterne mer eller mindre full rapporteringsplikt til sogneprestene i statskirken. Dette var det stor misnøye med, ikke minst fordi det var vanskelig å gjennomføre i praksis. Fra statskirkelig hold ble loven kritisert for å være for diffus, også her i forhold til hvordan den skulle gjennomføres i praksis, i tillegg til at den ble ansett for å være for liberal.

Statskirken var engstelig for følgene av etableringen av nye dissentermenigheter. Det var ikke bare det at det medførte en form for konkurranse, men at prestene var i ferd med å miste sin

⁴⁹ Det var faktisk, for første gang, mulig å ikke tilhøre noen tro i det hele tatt.

posisjon i samfunnet. Dissenterloven la et press på religionen, og kontroll synes igjen å være nøkkelordet. Helt siden den lutherske reformasjonen hadde presteskapet vært skolert som offentlighetsspesialister, en rolle som var i ferd med å endres i nettopp perioden mellom de to dissenterlovene (Rasmussen 1996:13, 1996:17). Det var nok mye grunnet frykten for sin egen posisjon, at prestene stod for den sterkeste motarbeidelsen av loven. De kunne til tider gjøre det meget vanskelig for dissentermenigheter å etablere seg, da det var mye som måtte tilrettelegges, erklæres og skrives under før en menighet kunne bli godkjent av myndighetene (Hassing 1991:142-143).

Den såkalte Landstad-affæren er et eksempel på problemer knyttet til nettopp dette. Salmedikteren og folkeminnesamleren prost Magnus Brostrup Landstad⁵⁰ sendte i 1856 en klage til Fredrikshalds⁵¹ øvrighet, henholdsvis byfogden og politimesteren, om en annonsert gudstjeneste i byen som skulle holdes på samme tidspunkt som ”byens kirke”. Han hadde i forkant av dette, korrespondert med dommer E. Saxlund og forhørt seg om en dissentermenighet var blitt organisert og godkjent i byen, om det da var denne menighet det var snakk om, samt at hvis det motsatte skulle være tilfelle, på hvilket grunnlag de lokale myndighetene hadde gitt sin tillatelse til dette *uten* kirkelig kjennskap og godkjennelse (Hassing 1991:144). Klagebrevet resulterte i en omfattende korrespondanse mellom Landstad og de lokale myndighetene omkring tolkningen av de forskjellige lovparagrafene i dissenterloven. Ifølge Landstad handlet loven utelukkende om utmeldelse av statskirken, og i forlengelse av det, hvordan dissenterne skulle opprette egne menigheter. Den ga ikke løyve for at dissenterne skulle kunne holde gudstjenester og drive misjoneringsvirksomhet. Politimester Gram oppfattet loven riktignok annerledes, og mente dissenterne var i sin fulle rett til å holde gudstjeneste så lenge de hadde søkt om det, noe de i dette tilfellet hadde.

Det var særlig §§ 4 og 11 som ble diskutert. Landstads poeng var at selv om det godt kunne være at mannen som hadde annonsert gudstjenesten, Willerup, var en juridisk autorisert pastor i Metodostkirken, så var det allikevel slik at § 4 stadfestet at *”Forinden nogen Bygning af en dissenterende Menighed benyttes til Gudstjeneste, bør det anmeldes for Stedets civile Øvrighed.”*, noe som ville tilsi at en bygning kun kunne brukes til offentlig gudstjeneste om det fantes en dissentermenighet. Ifølge Landstad var det ingen slik menighet i Fredrikshald,

⁵⁰ Landstad fikk ansvar for å utarbeide en ny salmebok for Den norske kirke i siste halvdel av 1800-tallet, og var derfor en mann av stor betydning i samtiden. Saken fikk av den grunn relativt stor oppmerksomhet.

⁵¹ Navnet på Halden fra 1665-1928

noe som gjorde at denne dissenterpresten (Willerup) i praksis ville fungere som en religionslærer ved at han skulle holde en gudstjeneste innen den evangelisk-lutherske kirkelyd. Det var dermed ikke bare snakk om et direkte brudd med § 4, men også § 11 som klart sa at *"Ombud eller Bestillinger i Statskirken kunne ikke overdrages Dissentere"* (Elstad 2000:464, Hassing1991:145).

Det Landstad tydelig er redd for, er hva den vranglæren han mente dissenterne stod for, skulle ha å si for konsekvenser, og ikke minst også i hvilken grad dissentermenigheter kunne bevege seg inn på statskirkens territorium. Det som dermed kommer til syne, er en klar territorial kirkelig tenkning fra Landstads side. Han anså Norge som et stort evangelisk-luthersk sokn, og det er derfor det er så problematisk at en dissentermenighet nå skal holde gudstjeneste innen statskirkens kirkelyd (Hassing 1991:148). I tillegg er Landstad-saken et eksempel på at dissenterloven var tilpasset statskirkens kirkelige organisering, ikke metodistenes. Willerup var en juridisk autorisert pastor i metodistkirken, men ikke i form av den menighetsbaserte autorisasjon som dissenterloven krevde.

Saken er interessant ikke bare fordi den er et godt eksempel på hva problemene med den første loven var, men også den frykten en hadde til dissenterne. At en i det hele tatt snakker om "vern" mot dissentermenigheten kan virke en smule absurd, men det viser hvordan dissenterne representerte et brudd med enhetssamfunnet. Loven av 1845 kom i stor grad som et forsøk på å verne om dette. Ikke bare var det nå tillat å tilhøre andre konfesjoner enn den statskirkelige, men prestene var som sagt i ferd med å miste sin posisjon som en av de mest sentrale rollene i offentligheten. Helt fra reformasjonen ble innført i landet har kirken vært sterkt knyttet til statsmakten. Prestene hadde en stor rolle i det tradisjonelle samfunnets offentlige liv, og videre også i oppbyggingen av den moderne statens embetsstand i kraft av dette (Rasmussen 1996:12-13). Den liberale religionslovgivningen dissenterloven representerte truet - samtidig som den synliggjorde - hvilken rolle prestene tidligere hadde hatt i det norske samfunnet. Det var snakk om at prestene nå fikk konkurranse når det gjaldt den offentlige forkynningen av Guds ord. Dissenterne bevegde seg sånn sett inn på prestenes "territorium", noe som førte til at mange tok en forsvarposisjon i møtet med loven. Det er nettopp dette Landstad er et eksempel på – han ønsker å verne om det religiøse enhetssamfunnet, og ikke minst prestenes posisjon. Poenget var at en trengte en juridisk

gjennomgang av hva konsekvensene av loven var, og hvilken grad statskirkeprestene hadde krav på vern mot dissenterne fra staten.

Landstad-affæren kom helt opp til kirkedepartementet, da debatten dokumenterte at loven hadde uklare sider. I tillegg synliggjorde den hvordan forholdet mellom kirke og stat nå fungerte, i og med at staten ikke lengre stod som garantist for det religiøse enhetssamfunnet. Til og med Jens L. Arup, som selv hadde vært med på å utarbeide dissenterloven, og som støttet den i Stortinget, gav Landstad medhold i dennes tolkning av § 4: - dissenterne hadde ikke rett til å holde gudstjenester på steder de ikke hadde menigheter.⁵² Ifølge Arup var loven til for å sikre dissenterne religionsfrihet, men ikke gi rom for åpen misjonering og proselyttmakeri innenfor statskirken. Det er det tidligere nevnte skillet av bekjennelsesfrihet og kultusfrihet – jf. kapittel 4 – som her kommer til syne. Mye kan tyde på at selv ikke Arup helt forstod konsekvensene av loven, og at både Landstad og Arup fremdeles, om enn på noe forskjellige måter, betraktet landet som et religiøst monopol for statskirken (Hassing 1991:146-147). Det var ikke riktig så enkelt som å innføre en lov for å fjerne likhetstegnet mellom det å være norsk og det å være medlem av statskirken, for majoriteten av nordmenn var jo nettopp dette tilfellet. Selv om en juridisk sett kunne snakke om endring, fungerte i praksis fremdeles den tidligere forståelsen av at de sivile og religiøse grenser samsvarte (Hassing 1991:148). ”Proselyttmakeri” var fremdeles ansett som et problem, og muligens også i større grad enn tidligere grunnet det at kirken var i ferd med å miste sitt religionsmonopol, selv om konventikkelplakaten var opphevet og dissenterloven var trådt i kraft. Konsekvensen av Landstad-affæren var at en fra departementshold fikk innblikk i hvordan loven fungerte i praksis. Endringer ble det imidlertid ikke gjort, da det ble ansett som nødvendig med mer erfaring med hvordan forholdene utviklet seg (Elstad 2000:463-466).

5.3 Fra allmueskole til folkeskole

Et annet eksempel på hva det var dissenterne truet, kom til syne i utviklingen av det norske skolevesenet, som skjedde i sammenheng med statsreligionen. Skal en utforske forholdet mellom religion og det norske samfunnet, kommer en ikke utenom dette, ikke minst med tanke på den rollen skolen skulle få i forhold til formidlingen av en nasjonal ideologi. Skolen

⁵² Han mente imidlertid også at Landstads øvrige tolkning av loven var i overkant konservativ.

har hatt, både gjennom allmueskolens konfirmasjonsforberedelse og den senere folkeskolens mer generelle folkeopplysning, en sosialiserende funksjon, som formidler av en tilknytting til det nasjonale fellesskapet (Thorkildsen 1995:107). Allmueskolen var blitt innført i landet i 1739 som et ledd i Christian VI's pietistiske samfunnsprosjekt, da gjeninnførelsen av konfirmasjonen forutsatte lesekunnskaper hos barna. Det var snakk om en kirkeskole⁵³ hvis mål var at alle barn skulle, noen måneder i året i fem år, forberedes til konfirmasjonen, som da også var avgangseksamenen. Undervisningen ble standardisert, leseboken i skolen skulle være Erik Pontoppidans katekismeforklaring. Boka bygde på en pietistisk kristendomsforståelse, og var en lang liste over forventet adferd, bygget opp rundt de ti bud, men innholdsmessig gikk leseboken lengre i å belære barna hvordan de skulle forholde seg, ikke bare til livets ulike situasjoner, men ikke minst relasjoner. Det vil si at den gikk langt i å bekrefte at de store forskjellene i stand og rikdom i samfunnet var del en av Guds orden. Ulydighet var den største synd. Gjennom katekismeforklaringen opprettholdt en dermed den gjeldene samfunnsorden (1995:38-39). I tillegg var de såkalte katekisme-ABCer, Davids Salmer, Det nye testamentet og salmebøker del av skolepensumet (1995:25-26). Ut fra dette er det mulig å se på disse kirkeskolene, eller allmueskolene (da de skulle opplyse allmuen), som en form for sosialisering og disiplinering som knyttet sammen folk og nasjon (1995:24).

Det var ikke snakk om dannelse av nasjonale subjekter på samme måte som en kan snakke om det på midten av 1800-tallet, men særlig med tanke på hvilken rolle skolen senere skulle spille på dette område, kan en se kirkeskolens konfirmasjonsundervisning som et ledd i den norske statsreligionens rolle som en kilde til dannelsen av en religiøs og nasjonal identitet. Dette fordi den standardiserte undervisningen var noe alle nordmenn måtte igjennom, men også med tanke på at den med Pontoppidans katekismeforklaring var ansett som en måte å bekjempe radikalpietismen⁵⁴ på (1995:26).⁵⁵ Religionen var dermed plassert som en sosialt integrerende kraft som opprettholdt standsamfunnet og knyttet landets innbyggere til nasjon.

Det var i stor grad de grundtvigianske prestene som på tiden rundt andre dissenterlov utviklet idégrunnlaget for en nasjonal og folkelig skole, som skulle føre til at skolen gikk fra å være en

⁵³ Som skulle finansieres gjennom skattlegging av innbyggerne i prestegjeldet. Noe som senere skulle være en viktig sak for dissenterne, ikke bare i forhold til fritak fra denne statskirkelige religionsundervisningen, men også i forhold til skattlegging knyttet til dette.

⁵⁴ Pietismens fokus på individet kunne i sin ytterste konsekvens tolkes til et fullstendig brudd med samfunnet, tendenser som var meget viktig å holde i sjakk under eneveldets statspietisme.

⁵⁵ Og dermed passe på at folket ble knyttet til det borgelige fellesskapet.

kirkeskole til en mer allmenn utdannelseinstitusjon (Thorkildsen 1995:45). Utover i det 19. århundret utvikler gradvis skolen seg fra å være en konfirmasjonsforberedelse til en mer generell allmenn utdanning, men det tok, i likhet med kravet om religionsfrihet, lang tid. De demokratiske ambisjoner som grunnloven medførte ble ikke ble fulgt opp av noe tilsvarende folkeopplysningsprosjekt. Skolen fortsatte dermed å utelukkende være en kirkeskole, som bekreftet religionens rolle i det norske samfunnet (Telhaug og Mediås 2003:55). I 1827 vedtok stortinget "Lov angaaende Almueskole-Væsenet paa Landet" som skulle omfatte noe mer allmenntillegget kunnskap, samt at bibelhistorie nå ble en lovfestet del av religionsundervisningen.⁵⁶ Loven gjaldt ikke for byene, en tilsvarende lov kom faktisk ikke før i 1848. "Lov angaaende Almueskolevæsenet i Kjøbstedene" (1848) begrenset antallet elever per lærer,⁵⁷ utvidet innholdet i undervisningen så sant det var mulig ut i fra omstendighetene, og stadfestet allmueskolenes formål til at den skulle sørge for en innføring i den kunnskapen og de ferdigheter ethvert medlem av samfunnet burde besitte, i tillegg til den kristelige oppdragelsen. Målet var riktignok fremdeles først og fremst kristendomsundervisning, men det første skritt i retning av en skole som et redskap i dannelsen av nasjonale subjekter var tatt (Thorkildsen 1995:44).

Det var altså i perioden mellom de to dissenterlovene at de viktigste endringene i skolesystemet ble gjort. I Norge gikk, som nevnt, den politiske og kulturelle utviklingen parallelt, noe som kommer klart til syne i den rollen som "nasjonal oppdrager" skolen fikk i denne perioden. Som jeg var inne på tidligere, var det først og fremst de norske grundtvigianere,⁵⁸ med Hartvig Nissen og Ole Vig som de mest sentrale skikkelsene, som utviklet mye av grunnlaget for den norske skolepolitikken (1995:45), mye grunnet denne retningens sterke engasjement i det folkelige. Skolen skulle først og fremst ha en folkeopplysende funksjon, noe som brøt med det tidligere pietistiske grunnlaget for kirkeskolen, hvor det folkelige ble oppfattet som syndig og i verste fall også farlig, som Pontoppidans katekisme stod for. Grundtvigianerne i Norge la i tillegg grunnlaget for nasjonalreligiøsitet, da det var disse som først knyttet sammen Gud med nasjon (1995:48), som også er noe av grunnen til at skolen er ett av de klareste eksemplene på forholdet mellom nettopp religion (da statsreligionen) og samfunn (dannelsen av den norske identiteten). Det er

⁵⁶ Dette var allerede praksis, så den delen av loven var mest for syns skyld enn noe annet.

⁵⁷ Det hadde tidligere ikke vært uvanlig med 200 elever i alle aldre.

⁵⁸ Av den danske teologen og presten Nikolaj Fredrik Severin Grundtvig.

gjennom dette at dissenterne utgjorde en trussel. Fikk en dissenter tilgang til rollen som oppdrager av folket (gjennom offentlige stillinger som lærere), var forholdet mellom statsreligionen og den norske identiteten truet.

De grundtvigianske ideer begynte å gjøre seg gjeldene i norsk skolevesen rundt 1840, og i 1851 ble ”Selskabet for Folkeoplysningens Fremme” stiftet, som skulle være helt grunnleggende for den nasjonale opplysning og utdanning (1995:49.50). De verdslige fagene kom for fullt inn i allmenndannelsen gjennom skoleloven av 16. mai 1860, som også på mange måter markerer bruddet med kirkens makt over skolen, i og med opprettelsen av skoledirektørinstitusjonen. I denne loven brukes begrepet allmenndannelse som mål for skolen for første gang. Bruddet markeres på den måten dobbelt, med de verdslige fagenes inntog, og det eksplisitte mål om å utdanne borgere av samfunnet utover den kristelige opplysning (1995:52-53). Det var i sammenheng med disse reformene at den tidligere nevnte lesebokstriden ble utløst. Stortinget bevilget penger til en utarbeidelse av en ny lesebok som skulle erstatte den så lenge brukte Pontoppidans katekisme, og inneholde utdrag av norsk og dansk diktning, dikt og bondefortellinger av Bjørnson, eksempler på dialekter og landsmål (Aasen og Vinje), samt eventyr og sagn (1995:53). Gjennom dette var det særegne norske tatt med i utdannelsen av de unge borgerne av samfunnet et viktig ledd i formidlingen av den nasjonale identiteten en var i ferd med å skape. Den begynnende selvstendigjøringen av skolen i forhold til kirken, og da også Pontoppidan, skjedde imidlertid ikke uten reaksjoner. At skolen fikk en funksjon utover å være en konfirmasjonsforberedelse var en ting, men innføringen av de grundtvigianske ideer om folkeopplysning knyttet til diktning, sang og eventyr, vakte stor oppstandelse blant folk flest. Lesebokstriden gikk så langt at enkelte faktisk brøt ut av statskirken og dannet egne frimenigheter,⁵⁹ og en måtte til slutt revidere boken ved å kutte det mest kontroversielle stoffet. I 1880 var folkeskolen og den nye leseboken allikevel et faktum (ibid).

5.4 Reformers og revisjon

Kritikken av dissenterloven gikk altså i hovedsak ut på at den var uklar og til dels ufullstendig, og det ble relativt fort klart at en revisjon måtte til. Revisjonen lot imidlertid vente på seg, på tross av forespørsler fra omtrent alle hold grunnet lovens klare mangler.

⁵⁹ Den Jarlsbergeske frimenighet i Vestfold

Kirkedepartementet argumenterte for at de ville ha full oversikt over alle svakheter med loven, altså se hvordan den fungerte i praksis, før de ville sette i gang arbeidet med en revisjon. 1840-årene er en periode hvor krav om reformer som en del av moderniseringsprosessen av samfunn og kirke skyter fart fort alvor, og som etter første dissenterlov begynte å gi utslag. Som vist, var loven av 1845 om ikke det første, så det klareste, brudd med enhetskulturen. Kirken mister mye av sin tidligere makt, og det oppstod en strid om dens gyldighetsområde – som både Landstad-affæren og skolestriden er eksempler på. Ingunn Folkestad Breistein skriver at *”Moderniseringen innebar en sekularisering i den forstand at den kristne religion mister sin posisjon som samfunnssystemets sentrum.”* (Breistein 2003:42). Den norske nasjonsbyggingen i det 19. århundret gikk i stor grad ut på å utvikle ”Norge” til å gå fra å være en ide skapt av en politisk elite, til en faktisk historisk realitet. Kirken var ansett som en naturlig del av det nasjonale Norge, noe som innebar et syn på at nasjonens enhet inkluderte religionens enhet. I arbeidet med å etablere en norsk identitet utgjorde dermed alt som avvek fra ”det normale” en trussel, mye fordi denne identiteten var ny og usikker (2003:44-45).

5.4.1 Den kirkelige reformbevegelsen

Den kirkelige reformbevegelsen kom som svar på blant annet den økende religiøse pluralismen som loven av 1845 hadde åpnet for. Men kanskje enda viktigere var de utfordringer den kristelige lekmannsbevegelsen stilte kirken overfor, da de, spesielt etter konventikkelplakatens opphevelse, hadde relativt sterke meninger om hva som var rett lære og tro (Elstad 2000:459). Statskirkeprestene stod dermed overfor konkurranse både utenfra fra dissenterhold, og innenfra fra lekmannsbevegelsen. Det ble fort klart at kirkelige reformer måtte til for å kunne møte disse utfordringene. Reformbevegelsen satte fokus på ekklesiologien, og stilte seg kritisk til det eksisterende statskirkesystemet. Det var snakk om at synet på hva kirken var, som endret seg, og en ønsket en reform som kunne gi kirken en friere og mer demokratisk posisjon i forhold til staten, slik at den lettere kunne møte utfordringene i tiden (Elstad:200:469, Breistein 2003:9). Reformbevegelsen arbeidet derfor med en organiseringsmessig endring innenfor kirken som gikk ut på at den istedenfor å bli styrt av et religiøst likegyldig folkeflertall, skulle baseres på menighetsråd, stiftsmøter og et kirkemøte (2003:47). Lite av reformbevegelsens arbeid bar noen særlig frukter, men den var likevel en viktig del av moderniseringsprosessen av det norske samfunnet rett og slett fordi den var med på å forme religionsdebatten i samtiden.

5.4.2 Kirkekommisjonen av 1859

En revisjonskommisjon ble til slutt oppnevnt, den 27. januar 1859, i stor grad som resultat av krav fra den kirkelige reformbevegelsen, bestående av biskop Jens Lauritz Arup, høyesterettsdommer Ulrich Anton Motzfeldt, prost Halvor Olsen Folkestad, prost Peter Frederik Bassøe, byrådssjef Christopher Hansteen, sogneprest Ole Berg, tredjeprest Jørgen Johan Tandberg og gårdsbrukerne Christopher Svanø og Niels Gjeldstad (Rygnestad 1955:40). Kommisjonen var dermed betraktelig mye større enn hva dissenterlovskommisjonen av 1843, med sine tre medlemmer, hadde vært. At det ble tatt med to bonderepresentanter i tillegg til prester og en jurist, sier noe om at det var skjedd en betydelig endring i synet på loven, men også i organiseringen av samfunnet, med tanke på den tidligere nevnte overgangen fra undersått til borger og bondeopposisjonens økende makt, som for alvor begynner å slå igjennom i denne perioden. Igjen var ingen dissenter tatt med, bonderepresentantene var statskirkelige. Standsamfunnet var, om ikke oppløst, så på vei til å bli det, og det var større grad av aksept for at alle borgere av samfunnet hadde like rettigheter og like plikter overfor staten og samfunnet. At ingen dissenter kom med i kommisjonsarbeidet sier da ikke bare at de ikke ble ansett som fullverdige medlemmer av det norske samfunnet, men også at loven først og fremst fremdels skulle representere statskirkens interesser heller enn dissenterne. De skulle inkluderes, men på statskirkens og majoritetssamfunnets premisser.

Dissenterloven var altså en unntakslov på statsreligionens premisser, den var tilpasset statskirketroens religiøse oppsett og ikke de forskjellige dissentermenighetens. Etter at dissenterloven kom i 1845, ble det fort tydelig at den var for generell og ikke minst at den nettopp var skrevet ut fra hvordan statskirken fungerte og var organisert (Breistein 2003:76). Poenget i utgangspunktet var nettopp at de var forskjellige (avvikende) fra den evangelisk-lutherske tro på mange områder. Både De frie evangeliske forsamlinger og Plymouth-menighetene, for eksempel, så på organisering av kirkesamfunn og menigheter som ubibelsk, og kunne derfor ikke registrere seg som ”ordnede”⁶⁰ menigheter fordi det innebar at de måtte føre protokoller som skulle fremvises for statskirkeprestene (ibid). For baptister og metodister var avleggelse av ed⁶¹ et problem, fordi deres trosbekjennelse ikke tillot dette i noen form. Så

⁶⁰ I loven av 1891 brukes begrepet ”ankerkjente”

⁶¹ som § 2 påla alle forstandere av ordnede menigheter

selv om loven i seg selv var liberal nok, baserte den seg på statskirketroens religiøse grunnsetning og ikke dissenterne (2003:50). Det er mulig å se på dette som et uttrykk for kontroll, men det var nok snarere et uttrykk for et ønske om å bevare det gamle, og frykt for hva det ”nye”, som var sterkt representert av dissenterne krav om å bli inkludert i samfunnet, kunne ha for slags konsekvenser for samfunnet.

Problemet var imidlertid, at så lenge dissenterne ikke ble inkludert i arbeidet med en lov som skulle omhandle deres rettigheter i samfunnet, så ville den nødvendigvis være mangelfull, da den ikke baserte seg på dissenterne opplevde diskriminering i samfunnet, men majoritetssamfunnets opplevde problemer med dissenterne. Dette førte til at kravene loven stilte, ikke nødvendigvis var urimelige, men ikke mulige å gjennomføre på grunnlag av hvordan en del av dissenterne så på dette med organisering i forhold til deres tolkning av bibelen. Dissenterloven var altså bestemt ut fra hensynet til majoritetsreligionen, og det er nettopp i møtet med den pluralismen dissenterne representerte at en kan se, om ikke en religiøs nasjonalisme, så i det minste forsøket på kontroll av en ønsket nasjonal identitet knyttet til statsreligionen, komme til syne. Det er den veldige frykten for hva slags konsekvenser dissenterne skulle ha for forholdet mellom nasjon og religion som blir tydelig i dette.

Kirkekommisjonen av 1859 kom med utkast til to lover. Den ene var *”Lov angaaende Dem, Der bekjende sig til Den christelige Religion uden at være Medlemmer af Statakirken”*. Den andre var *”Love angaaende Dem, Der ikke bekjende sig til den christelige Religion.”*. Det er interessant at kommisjonen ikke inkluderte alle under en felles lov for dissenterne. Det ble gjort forskjell på dem. Kristne dissenterne var ansett som ”bedre” enn de ikke kristne. Utkastet til den førstnevnte tok utgangspunkt i loven av 1845, den sistnevnte var derimot en helt ny lov som naturlig nok tok for seg de samme ”problemområdene”, men som ikke gav like rettigheter som de kristne dissenterne hadde. Det var større grad av kontroll knyttet til dem. Dette sier ganske mye om holdningen til religionen generelt. Det var i første omgang statskirken som skulle danne grunnlaget for samfunnets moral, i andre omgang *kristendommen*. Statskirken knyttet borgerne til staten, og var derfor viktig for identitets- og fellesskapsdannelsen knyttet til nasjonen. Men så lenge dissentermenighetene var snakk om andre *kristne* konfesjoner, utgjorde ikke dette en stor trussel – så sant disse ikke bedrev misjoneringsvirksomhet – da utgangspunktet var samme religionsform, altså *kristendommen*.

De var fremdeles ansett som et betydelig problem, men dette var i større grad knyttet til samfunnets enhet. Ikke-kristne dissenter, derimot, var en helt annen trussel. De ble dermed i enda mindre grad enn de kristne dissenterne inkludert i majoritetssamfunnet. Loven for de kristne dissenterne var på 22 paragrafer, for de ikke-kristne var det kun 15. Selv om dette ikke er noe som skal utdypes noe videre i oppgaven, er det et par ting som bør nevnes. Loven for de kristne dissenter starter med å gi full religionsfrihet ”inden Lovs og Ærbarhets Grændser”, og de gis rett til å danne egne menigheter. En tilsvarende paragraf for de ikke-kristne finnes ikke. Det var dermed kun gitt religionsfrihet for kristne konfesjoner. Loven for de ikke-kristnes 15 paragrafer handler om praktiske saker knyttet til familie (inngåelse av ekteskap, begravelse, religionsundervisning i skolen etc), samfunnsrelaterte saker (som avleggelse av ed, skatter og avgifter) og ikke minst utmeldelse av statskirken.

Kommisjonen la fram et forslag til ny lov i 1862, som i hovedsak hadde revidert vedtakene i den gamle loven, men latt det grunnleggende prinsippet stå urørt (Rygnestad 1955:41). Det nye forslaget tok for seg, og frarådet statens kontroll av dissenterprestenes eller forstandernes utdanning og moral, da de hadde kommet fram til at dette ikke kunne forenes med retten til fri religionsutøving, samt at kontrollen i praksis var så å si umulig å gjennomføre i utgangspunktet. Også § 5, om dissenternes plikt til å melde fødsler og dødsfall til sognepresten, ble sett på som unødvendig komplisert. Det ville være en bedre ordning om det ble ført protokoller innad i de godkjente menighetene, og at presten eller forstanderen for denne ved slutten av hvert år sendte disse protokollene videre til sognepresten på stedet (Rygnestad 1955:41-42). I tillegg mente kirkekommisjonen at sogneprestene burde få melding om eventuelle dåpshandlinger hos dissentermenighetene, da dette var relevant i tilfelle en dissenter ville melde seg inn i statskirken (1955:43). Revisjonen av loven konsentrerte seg med andre ord, om å gjøre det lettere for statskirkens prester, heller enn å liberalisere loven i seg selv.

Med tanke på endringene som ble foreslått, så kommisjonen det som best å slå § 5 inn under § 2 som tok for seg dissenterprestene eller forstandernes plikter ovenfor den sivile øvrigheten:

§ 2. De i foregaaende § nævnte Præster eller Forstandere skulle, forinden de i saadan Egenskab anderkjendes, for Stedets civile Overøvrighed godtgjøre, at de af vedkommende Samfund ere antagne, samt derhos til samme Øvrighed indgive en

skriftlig Eed eller Forsikkring (se § 10), som gaaer du paa, at de i deres Bestilling ville holde sig Statens Love efterrettelige og være Sandhed og Pligt troe, i hvilken Henseende de ere Ansvar lige med Statens Embedsmænd underkastede. De have nøiagtigen at føre de Protocoller, som anordnes af Kongen, og som fremlægges, naar forlanges, til Øvrigheden at fremsende Fortegnelse over Menighedens Lemmer, samt de i Aarets Løb stedfundne Ægteskaber, Fødsler og Dødsfald. De ere derhos forpligtede til at utstede Attester og meddele Øvrigheden Oplysninger, vedkommende deres Menigheder, i Lighed med hvad paaligger Statskirkens Præster.

§ 5. Dissentere, enten de høre til en ordnet Menighed eller ikke, have for Stedets Sognepræst at anmelde Barnefødsler og Dødsfald inden en Maaned efterat de ere indtrufne, under en Mulct af 5 Specidaler for hver Uge, Anmeldelsen af en Barnefødsel skal opgives barnets Fødselsdag, Kjøen og Navn, samt dets Forældres Navne. Dissentere, som henhøre til en ordnet Menighed, have derhos inden 3 Maaneder, under samme Tvang, for deres egen Præst eller Forstander at gjøre Anmeldelse saavel om Barnefødsler og Dødsfald, som om inngangne Ægteskaber.

For dissenterne som ikke tilhørte noen menighet, skulle fødsels- og dødsmeldinger sendes til sognepresten, som i sin tur skulle sende denne informasjonen videre til den verdslige øvrigheten. I tillegg skulle det meldes fra til skifteretten før en dissenter ble gravlagt, på lik linje med at en statskirkeprest ikke kunne jordfeste noen før attest var framvist om at dødsfallet var meldt til skifteretten (1955:44).

I forhold til § 4s påbud om at dissentergudstjenester skulle holdes for åpne dører, mente kommisjonen at denne burde utvides til å gjelde mer generelt, altså ikke bare godkjente dissentermenigheter og deres gudstjenester, men alle dissenter og alle offentlige religiøse samlinger (av dissenter). Grunnen til dette var at en lettere ville kunne kontrollere om dissenterne faktisk var kristne, samt om de holdt seg innenfor hva som kunne anses som ”gode sedvaner”. I tillegg argumenterte kommisjonen at om kontrollen gjaldt for alle ville det ikke lenger være rom for at dissenterne ikke registrerte seg som menigheter for å få et større spillerom gjennom å slippe unna kontroll (1955:43).

Det manglet også, ifølge kommisjonen, tilstrekkelige retningslinjer for hvordan en skulle forholde seg til dissenterekteskap når ektefolkene ønsket å melde seg inn i statskirken. Å kreve at de giftet seg på nytt, ville være det samme som å si at ekteskapet så langt ikke hadde vært gyldig, samtidig som det var klart at en eller annen tilsvarende form for kirkelig vigsel burde gis. Kommisjonen la derfor fram et forslag om en ny paragraf i loven (§ 7) som skulle lyde (1955:44-45):

*Naar Personer, der have indgaaet Ægteskab som Dissentere, træde over til
Statskirken, kunne de forlange deres Ægteskab velsignet i denne. Rituelle
Bestemmelser herfor foreskrives af Kongen.*

Det kommer meget klart fram i kommisjonens arbeid at barnas stilling, både i forhold til utmelding/innmelding av statskirken og religionsopplæring i skolen, var ansett som et spesielt viktig punkt (jf dannelsen av nasjonale subjekter – borgerdannelse, som i denne perioden var begynt å gjøre seg gjeldene). Det ble særlig diskutert foreldrenes rett til å melde et barn inn eller ut av kirken, spesielt i forhold til barn av såkalte ”blandet” ekteskap, og når barnet var gammel nok til å bestemme dette selv. § 8 var heller ikke helt klar på hvilken trosopplæring et barn skulle ha når foreldrene tilhørte statskirken da de var født, men begge eller en av dem senere meldte seg ut. I følge § 15 måtte en som en gang hadde tilhørt statskirken vente til fylte 19 før en kunne melde seg ut, men i praksis hadde § 15 så langt blitt tolket dit hen at en mente at alle barn til foreldre som meldte seg ut, gikk ut sammen med foreldrene så lenge de tilhørte samme husstand (og enda ikke var gamle nok til å melde seg ut etter § 15). Dette syntes kommisjon var rimelig i forhold til små barn, men forholdt seg noe annerledes når det kom til barn som var blitt såpass voksne at de kunne gjøre seg opp egne meninger om hva det ville si å gå over til en annen konfesjon. Ble de tvunget til utmeldelse, var konsekvensen at de ikke fikk religionsundervisning i skolen eller stå til konfirmasjon, selv om de selv ønsket dette. Kommisjonen mente derfor at en justering av aldersgrensen for utmeldelse derfor måtte til, og satte den ned til 14. Dette gjorde de ved å foreslå en revidering av § 15 til å si at så lenge en var konfirmert, eller hadde attest på at en hadde fulgt konfirmasjonsforberedelsen og hadde den kristendomskunnskapen som krevdes for å bli konfirmert, så skulle en kunne melde seg ut (1955:45-47). § 10 av utkastet til loven for de kristne dissenterne og § 5 av utkastet for de ikke-kristne er interessante eksempler på den rollen statskirken fikk i kirkekommisjonens vurdering:

Børn, som ere under 14 aar, følge Deres Forældre, Fader eller Moder, som besørger Opdragelsen (§ 4), ved Disses Indtrædelse i Statskirken, hvilket derimot ikke gjelder i Tilfælde af Udtredelse, med mindre Forældrene Derom til Sognepresten afgive en udtrykkelige ærklæring.

Kommisjonen skulle i tillegg til dissenterloven ta for seg ekteskapsspørsmålet, skriftemåls-, absolusjons- og konfirmasjonsordningen, sogneråd, formen til trosartiklene i alterboken og lærebøkene og avsetting av geistlige (ibid.).

Ingen av forslagene til endring som kommisjonen kom med, er tatt med i den faktiske revisjonen av loven i 1891. Kirkedepartementet gikk gjennom både forslaget og reaksjonene og konkluderte med at det fremdeles ikke var nødvendig med en ny lov. Hva grunnene til dette var er ikke helt klart, men mye kan tyde på at endringene av loven i større grad skjedde som resultat av omstendigheter knyttet til det nasjonale dannelsesprosjektet heller enn kirkelige anliggender. Departementet argumenterte med at kirkebevisstheten blant statskirkens medlemmer var større nå enn før loven, i tillegg til at prestene nå var mer aktive og derfor i bedre stand enn tidligere til å verne om statskirkens interesser (Hassing 1991:161). Igjen, den første loven var en lov som kom for å verne om statskirkens prester heller enn å liberalisere loven i seg selv, og kirkekommisjonen av 1859 handlet i stor grad også om dette vernet. Det kommer fram av at ingen dissenter er tatt med i kommisjonen, samt at departementets beslutning om å la revisjonen ligge var utelukkende knyttet til hensynet til statskirken, ikke dissenterne. Loven av 1891, derimot, handler om borger- og identitetsdannelse knyttet til forholdet mellom religion og stat i landet. Endringene som ble gjort dreide seg i stor grad om kontroll på statskirkens premisser. Arne Hassing poengterer at grunnen til at en ny lov etter hvert kom, nok var at reformforslagene til større frihet for statskirken i interne saker heller ikke gikk igjennom hos Stortinget, og et press fra den alminnelige opinion som til slutt førte til at dissentersaken igjen kom opp for debatt i 1879 (ibid.).

5.5 Den nye dissenterloven

5.5.1 Kommisjonen av 1879

Statskirken hadde lite frihet i forhold til staten, noe som ikke bare førte til stor misnøye innad, men var en av de viktigste årsakene til dissidenternes vekst. Frykten bondeopposisjonen hadde hatt i forkant av loven av 1845, om at statskirken ikke var godt nok rustet til å ta opp ”kampen” mot dissidentene og en dissenterlov derfor ville føre til frafall,⁶² viste seg dermed å ha noe for seg. Etter hvert som misnøyen både fra dissenter- og statskirkehold vokste, og ikke minst dissidenternes antall,⁶³ oppnevnte regjeringen i 1879 på ny en kommisjon med mandat til å legge fram forslag til ny dissenterlov. Til forskjell fra kommisjonen av 1859 skulle denne kun ta for seg dissidentersaken, og det var derfor et klarere signal enn tidligere at dette først og fremst handlet om statskirkens interesser, da det igjen ikke var tatt med noen dissidentere. Domprost Jørgen Johan Tandberg – som også hadde sittet i kommisjonen av 1859 og senere biskop i Agder (1882); sogneprest Fredrik Waldemar Hvoslef – tidligere biskop i Hålogaland (1868-76) og senere biskop i Bjørgvin (1881); statssekretær Halfdan Lehman – som tidligere hadde skrevet en (forkastet) innstilling til ny dissenterlov til kirkedepartementet; ekspedisjonssekretær Henrik Sophus Broch – som hadde gitt en grundig gjennomgang og vurdering av det tidligere lovutkastet; og bonde og haugianer Andreas Berger – som var en viktig kommunemann på Eidsvoll, satt i kommisjonen (Rygnestad 1955:84).

I 1880 kom kommisjonen med sitt forslag, som stort sett ble godkjent av kirkedepartementet og dermed ble videresendt til Stortingets kirkekomite som basis for forhandlingene til Stortinget (Hassing 1991:166). Skolen kommer igjen opp som et av de viktigste ankepunktene med loven, det samme gjør aldersgrensen for rett til å melde seg ut av statskirken. Kommisjonen foreslo at dissidentere skulle utelukkes fra å undervise i folkeskolene, men så lenge det ikke gjaldt religionsundervisning, skulle de ha rett til å undervise i den høyere skole. Departementet mente dette var for strengt, og ville gi dissidentere rett til å være lærere også i folkeskolen så lenge faget ikke hadde noe med religion å gjøre. Rett til medlemskap i skolestyrene, eller deltagelse i kommunale diskusjoner og avgjørelser som gjaldt statskirken eller folkeskolene, skulle dissidentene heller ikke ha. Kommisjonen anså 15 år som tilstrekkelig høy aldersgrense for utmeldelse av statskirken, mens departementet mente at 18 var en rimelig nok alder⁶⁴ (1991:166-167). I 1883 la Stortingets kirkekomite fram sitt forslag for Odelstinget, hvorpå en debatt og uenighet mellom Odelstinget og Lagtinget - hovedsakelig

⁶² jf. kap 4

⁶³ Ifølge Rygnestad var det i 1875 7180 dissidentere i landet, mens det i 1865 kun hadde vært 5105 (Rygnestad 1955:85).

⁶⁴ I loven av 1845 var aldersgrensen satt til 19 år

omkring retten til å være lærer i folkeskolen og medlemskap i skolestyrene – fulgte. Denne uenigheten førte til en avgjørelse om å la fylkesting, kommune- og skolestyrer, samt for aller første gang organiserte dissenterkirker, ta del i debatten. Metodistkirkens menigheter var den sterkeste representanten for dissenterne deltagelse, og sendte i 1884 en felles uttalelse som konkluderte med at de ønsket opphevelse av statskirkesystemet (1991:170-171).

5.5.2 Statskirkelig kontroll

Som vist, er hovedproblemet knyttet til dissenterloven knyttet til at statsreligionens rolle i samfunnet ikke er like tydelig som før. Juridisk sett hadde Norge én offentlig religion, men gjennom dissenterloven fikk også andre kristne samfunn rett til å drive offentlig virksomhet. Som en måte å kontrollere dette, krevde loven av 1845 at dissenterne virksomhet alltid skulle være offentlig (Breistein 2003:17). "[...] *Gudstjenesten maa ikke afholdes for lukkede Døre*", som det heter i § 4. Det var altså et krav om konstant innsyn, på mange måter en siste rest av konventikkelplakaten. Igjen er det forsøket på kontroll av en ønsket nasjonal identitet knyttet til statsreligionen, som kommer til syne.⁶⁵ Dette behovet for kontroll kommer også til syne i visitasberetninger fra biskopers visitaser i de statskirkelige menigheter, hvor det ble fulgt nøye med på hvilke dissentermenigheter som befant seg innen prestegjeldet, hvor mange de var, og hvor mange av egne medlemmer statskirken hadde "mistet" til disse:

Enkelte dissenter er bosatt innen prestegjeldet. Disse tilhører dels metodistsamfunnet, dels den såkalte lutherske Frimenighet på Fredrikshald. De oppbyggelser som holdes av sistnevnte søkes også av mange av Idds menighet. "I det Hele tør det ikke antages, at menighetens Lemmer i Almindelighed ere kommet til fuld og klar Bevidsthed om konfessionsforskjellen." (RA/KUD A, Visitasberetninger Kristiania stift 1873-1885, Pakksaker 395)⁶⁶

For statskirkeprestene utgjorde ikke bare dissentersamfunnene⁶⁷ en trussel i forhold til at de økte i antall medlemmer, men at statskirkemedlemmer faktisk deltok på "oppbyggelser" i dissentermenighetene. Det var snakk om hva statskirkelige ledere kalte "dogmatisk likegyldighet", spesielt blant de lavere klasser, som gjorde at en del dissentermenigheter kunne ha sterk innflytelse også innenfor statskirkens menigheter (Hassing 1991:133). Om det

⁶⁵ Jf kap 5.4

⁶⁶ Bispevisitas i Idd prestegjeld, Kristiania Stift, 21. -22. august 1881

⁶⁷ da særlig metodistene, grunnet deres dogmatiske og kirkelige likhet med statskirken

var dogmatisk likegyldighet det var snakk om, eller det faktum at siden det å være dissenter innebar tap av enkelte sivile rettigheter gjorde at mange valgte å forbli medlemmer av statskirken selv om de i troen var dissenter, kan diskuteres. Dissentermenighetenes religiøse sammenkomster ble nøye overvåket av statskirkeprestene, og ”konfesjonsløsheten” ble ansett som en relativt stor trussel, som vi kan se i biskopen i Kristianias bemerkninger til visitasberetningene i 1889:

”Den beklagelige Konfessionsløshet inden vore Menigheder er imidlertid fremdeles upaatvivlelig end større, end hva der fremgaar af antallet Udtraadte. Det viser sig paa mange Steder, at Folket under sin Trang til Opbyggelse av Guds Ord viser en sørgelig Likegyldighed for Bekjendelsens Renhed og ligesaa snart søger sin Trang Tilfredsstillet hos Dissenterprædikanter eller Mænd, som ialfald staar Dissenterne nær. Det er et paafaldende Vidnesbyrd om, hvor let Mange af vort Folk lade sig drage bort fra ”vor egen Forsamling”, at den saakaldte Frelsesarme har fundet saa meget Indgang, som skæet er, og synes ialfald endnu en Tidlang at skulle faa udvide sin Virksomhed mellom os. Kun enkelte af dem, som med Bestemthed have sluttet sig til Frelsesarmeen. Have fundet det at være sin Pligt at udtræde af Stats - - - kirken. En anden Foreteelse, der stærkt vidner om Uroen inden vort Kirkesamfund, er den i den sidste Tid opkomne ”private Nadverdforvaltning” og de stiftede Nadverdforeninger, paa hvilke det ærede Departements Opmerksomhed allerede er henvendt. [...]”

(RE/KUD A Visitasberetninger 1886-94 Pakkesaker Nr 396)

Boterådet fra statskirkelig hold syntes å være at en trengte større grad av indremisjonsvirksomhet, slik at folkets religiøse behov skulle dekkes av statskirken og ikke dissentersamfunnene:

”[...]Den urolige Bevægelse er for omfattende og dybtgaaende til, at Presterne alene kunne magte den, og man maa derfor, saalænge der savnes en Kirke- og Menighedsorganisation, hvorved et ordnet stærkt Menighedsarbeide alene vilde blive muligt, kun glæde sig over, at en privat Indremissions-Virksomhed mere og mere er kommen i Gang baade i Byerne og paa Landet, om den end endnu paa flere Steder ikke er saa ren i kirkelig Forstand, som den kunde ønskes at være.” (ibid)

Forholdet mellom grunnloven og dissenterloven er viktig, da grunnlovens bestemmelser la fundamentale begrensinger på graden av religionsfrihet dissenterloven kunne gi. § 2 er klar nok, da den i grunnen bare stadfester at landet skal ha en hovedreligion, men den utelukker

ikke andre religioner annet enn jøder og jesuitter, noe som blant annet var et av Arups hovedpoenger i forbindelse med diskusjonen om det var behov for en dissenterlov i forkant av loven av 1845. Jødeklausulen i § 2 ble fjernet i 1851, og dissenterloven ble samtidig vedtatt også å gjelde for det mosaiske trossamfunn. Eidberg påpeker at på grunn av denne endringen, gjaldt loven av 1845 ikke lenger bare for *”Saadanne, som bekjende sig til den christelige Religion, uden at være Medlemmer af Statskirken”* - den var blitt utvidet i forhold til sin opprinnelse (Eidberg 1998:372-373).

§ 92, derimot, legger direkte føringer på dissidentenes spillerom i samfunnet, og var dermed mulig å anse som direkte i strid med tanken om religionsfrihet: *”Til Embeder i Staten maa allene udnævnes de norske Borger, som bekjende sig til den evangelisk-lutherske”*. Det var ikke bare dissidenter som mente denne paragrafen var problematisk, og den ble i 1880 til slutt endret. *”Lov om embetsmenns trosbekjennelse”* var en modifisert versjon av § 92, som slo fast hvilke embeter som skulle og måtte være forbeholdt medlemmer av statskirken. I forhold til den videre analysen av dissenterlovene, er denne endringen meget interessant. Alle stillinger som fremdeles var forbeholdt statskirkens medlemmer, hadde med undervisning i kristendomskunnskap å gjøre.

At presteskapet og det å være professor i teologi var blant disse stillingene, sier seg i grunnen selv, mer interessant er det at embetsmenn som skulle undervise ikke bare i kristendomskunnskap, men også i folkeskolen (da inkludert rektorstillinger ved høyere allmennskoler), også falt inn i gruppen som måtte tilhøre statskirken (Breistein 2003:84). Igjen kommer det klart fram hvilken rolle skolen og kristendomsundervisningen hadde i det norske samfunnet, og en kan snakke om en form for religiøs nasjonalisme synliggjort gjennom dette. Dissidentmenighetene hadde riktignok rett til å danne egne skoler, men som del av det offentlige kunne de ikke fungere som lærere. Akkurat dette var en kampsak for mange av dissidentmenighetene, ikke bare i form av at de ønsket en konfesjonsfri kristendomsundervisning i skolene, slik at alle var inkludert, men ikke minst nettopp på grunn av den religiøse nasjonalismen som det er mulig å snakke om gjennom denne ekskluderingen fra allmenndannelsen til folket. Både loven av 1845, og loven av 1891, handler om kontroll. Den første i form av å verne om det en var i ferd med å ”miste”, og i den andre har en innsett at det enhetskulturelle samfunnet var forbi, og kontrollen handler dermed om hvilken plass minoritetene skulle ha i utviklingen av nasjonal identitet, kultur og borgerdannelse. Det som

gjør loven av 1891 spesielt interessant er det at den ble stående som gjeldene lovgivning helt fram til 1969, noe som sier relativt mye om forholdet mellom kultur og religion i Norge.

5.5.3 Loven av 1891

Samtidig med dissenterdebatten i Stortinget, ledet Johan Sverdrup Venstres maktkamp som førte til innføringen av parlamentarismen i landet i 1884 (Hassing 1991:171). Grunnet indre uenigheter i partiet mellom ”de moderate” og ”de rene” som etter hvert førte til en splittelse, blant annet grunnet hvordan en forholdt seg til spørsmålet om religionsfrihetens grenser og ikke minst retten til å være lærer i folkeskolen, fikk Høyre igjen makten i 1889. Venstre-regjeringen hadde i sin fartstid likevel rukket å gjøre noen viktige endringer i lovverket. 29.juni 1888 ble det vedtatt å tillate utmelding av statskirken etter fylte 15 år, noe som var en viktig endring spesielt for baptistene som opptil flere ganger ble straffet for å ha døpt personer under 19.år (1991:172-173). Men regjeringsskiftet hadde lite å si for dissenterne da de sterke motsetningene mellom Høyre og Venstre ikke hadde gjort seg nevneverdig gjeldene i spørsmålet knyttet til revisjon av dissenterloven. Spesielt etter at dissidentenes rett til å være lærere i skolen hadde funnet sin løsning i folkeskolelovene (Rygnestad 1955:168-169). De første forslagene til revidert dissenterlov ble diskutert i 1890, og året etter la Stortingets kirkekomite fram sitt forslag. Forslaget lå tett opp til det som var blitt forkastet i 1883, med unntak av hva gjaldt utmelding og spørsmålet om lærere i folkeskolen (Hassing 1991:173). Ingen dissenter hadde noe å gjøre med revisjonen av den nye loven, i alle fall ikke direkte. Og da den nye loven kom den 27.juni 1891, var akkurat dette et viktig ankepunkt fra spesielt metodistenes hold. Ikke bare var loven blitt utformet av mer eller mindre konservative menn tilhørende statskirken, men loven i seg selv var en særlov som de facto gjorde juridisk forskjell på dissenter og andre nordmenn. Istedenfor å plassere lovparagrafene innenfor passende seksjoner av det norske lovverket, var det laget en egen lov (1991:175).

6 Dissenterlovene som uttrykk for norsk identitet og borgerdannelse

What kind of polished self-image arises from the grounds of eviction and from being denied formal and full citizenship? By implication, evictions and denials stated: the ideal Norwegians are sound and sane, industrious and tidy, do not belong to underclass, are stable, law-abiding, loyal, patriotic, Christian – and they are Norwegian! – This leads to the issue of self-conception and conceptions of “the other” (Brochmann og Kjeldstadli, 2008:92).

Det var ikke før på 1880-tallet at ideene om medborgerskap utviklet seg for alvor, som en del av moderniseringsprosessen av samfunnet. Statsborgerskap impliserte et sosialt medlemskap, og en definerte dette i stor grad mer i forhold til hvem som ikke tok del i dette, enn hvem som var en del av medlemskapet. Språkkompetanse var ett av de første kriteriene introdusert som en indikator på tilhørighet til den norske stat. Religion var en annen. Å sette grenser for tilhørighet innebar nødvendigvis utelukkelse av noen. Kvenene, for eksempel, falt utenfor denne karakteristikken i dobbelt forstand, med tanke på at de i tillegg til å tilhøre en annen kristendomsform, også snakket et annet språk. Dissenterlovene var i stor grad kommet som resultat av denne kulturelle og politiske identitetsdannelsen i møtet med ”det andre”. Med dissenterloven av 1845 måtte en for alvor diskutere ikke bare religionens rolle i det norske samfunnet, men også konsekvensene av det å ha en statskirke i forhold til dannelsen av et nasjonalt fellesskap. Perioden mellom de to dissenterlovene er en slags overgangsfase hvor religionsfriheten tilpasser seg samfunnet (Hassing 1991:116). Konsekvensene av det å innføre hva en i det minste kan kalle tilnærmet religionsfrihet i landet, ble justert og debattert, samt hvordan denne religionsfriheten i praksis kunne gjennomføres i forhold til statskirkens rolle som landets offentlige religion.

I norsk sammenheng er det mulig å snakke om statskirken som et eksempel på religionen som identitetsmarkør for den etniske gruppen som dominerer nasjonalstaten, da den er integrert i lovverket og ikke minst også nasjonens offisielle symbolikk. Som vist i kapittel 3.1, samsvarer denne måten å tenke om statsreligionen med Ernest Gellners territorielle nasjonalismeforståelse, fordi de etniske identitetsmarkørene, som religion, er en integrert del

av den offisielle symbolikken og lovgivningen. Den representerer riktignok ikke en *egen* etnisk gruppe, men statskirken er allikevel en identitetsmarkør for det å være norsk, både knyttet til religion og i visse tilfeller også språk. Den evangelisk lutherske tro, er grunnlovsfestet som staten Norges offentlige religion. Statskirken representerer i den forstand statens behov for homogenitet og en samfunnsintegrerende kraft (Gellner 1983:49). Det er imidlertid riktigere å snakke om av en kulturell heller enn territoriell nasjonalisme i Norge, da den sistnevnte først og fremst fokuserer på de politiske aspektene ved nasjonalismen. Det er i større grad den nasjonale identiteten som er i fokus i norsk sammenheng, jf Benedict Andersons definisjon av kulturell nasjonalisme, noe som kommer til syne i debatten om hvorvidt dissenterne fikk være lærere i skolen. Nasjonen er i den forstand en kollektiv identitet basert på en kulturell og ideologisk konstruksjon som skaper et bindeledd mellom stat og gruppe. Dette var en av grunnene til at behovet for en spesiallov for dissenterne gjorde seg gjeldene utover i det 19. århundret. For hvis det å være del av statskirken var ensbetydende med det å være norsk, hva så med de som ikke tilhørte den evangelisk lutherske religion, men fremdeles var medlemmer av det norske samfunnet?

Dette kapittelet tar for seg den komparative analysen av dissenterlovene. Gjennom en analyse av hva de forskjellige lovparagrafene uttrykker i form av den kontrollen staten ønsket å opprettholde over rammene for det religiøse liv stilles det spørsmål om statskirken fører med seg en sekulær borgerreligiøs tvang med tanke på identitet og borgerdannelse.

6.1 Borgerdannelse

Som vist i de to foregående kapitlene, var skolen ett av de største problempunktene med både første og andre dissenterlov, grunnet dens rolle som oppdrager av borgerne i samfunnet. I første dissenterlov kommer dette til syne gjennom aldersgrensen for å kunne melde seg ut av statskirken, som var satt til 19 år. Dette innebar at en som regel måtte gjennomføre allmueskolen og konfirmasjonen før en kunne melde seg ut. Hele det norske samfunnet var i en viss forstand bygget opp rundt nettopp dette, da en ikke ble ansett som fullverdig myndig medlem av samfunnet før en var konfirmert.⁶⁸ Dissenterne kunne frita sine barn fra denne undervisningen, men alle andre måtte gjennomføre den. En dissenter kunne heller ikke jobbe

⁶⁸ En kunne blant annet ikke gifte seg

som religionslærer, det var forebeholdt statskirken.⁶⁹ Det er en relativt klar agenda som kommer fram av dette. Religion var knyttet til dannelsen av de nasjonale subjekter, og la grunnlag for folkets moralske oppdragelse knyttet til det å være medlemmer av det norske samfunnet. Dette kommer tydeligere fram med andre dissenterlov, da skolesystemet hadde gått fra å være en allmueskole til å være en folkeskole, med et relativt eksplisitt mål om å danne borgerne av samfunnet. Skolen skulle stå for den nasjonale oppdragelsen i forbindelse med å formilde den nasjonale identiteten (Thorkildsen 1995:41). Det er dermed enda mer betent at dissenter ikke fikk være lærere. En dissenter ville ikke kunne oppdra folket til ordentlige borgere. Det er ikke uten betydning at skolen hele tiden har vært sterkt knyttet opp til kirken. Selv etter at skolen gikk over til å bli en egen institusjon, var den religionsundervisningen som ble gitt basert på statskirkens konfesjon. Hvor viktig dette var for kirken kommer klart fram i visitasberetningene, samt biskopenes kommentarer til disse. Skolen er så å si alltid nevnt.

Visitasen startet med overhøring av eldre skolebarn i Idd hovedkirke. I alle kretse var det flere eller færre barn som stod meget tilbake i lesning, særlig var dette tilfelle med Berby og Nordre Enningdalens kretser. Med to unntak (Aas og Økes Brugsskole) var kristendomskunnskapen dårlig i alle kretser, med unntak av katekismens ordlyd som hos de - - fleste barn viste seg å være godt innprentet. Bibelhistorisk kunnskap synes å være drevet for lite, og bibelsk geografi aldeles forsømt. (RA/KUD Visitasberetninger, Kristiania Stift, 1873-85, Pakkesaker, 395)⁷⁰

Om en lærer heter det: "En enkelt af dem (lærerne) synes at have tabt al Interesse ialdfald for Kristendomsundervisning, og enkelte andre har vænnet sig til en Undervisningsmaade som maa virke sløvende istedetfor vækkende paa Børnene. (RA/KUD A, Visitasberetninger, 1886-94, Pakkesaker, Nr 396)⁷¹

6. Byens allmueskolevesen teller 1700 elever, fordelt på 52 klasser, med 15 lærere og 21 lærerinner. Skoleforsømmelsen har i de to siste år variert fra nær 6 prosent til i den siste tid 9 prosent, en stigning som skyldes de hyppige tilfeller av skarlagensfeber.

⁶⁹ Jf. Kap. 5.3

⁷⁰ Bispevistas, 3. – 5. juli 1883 i Idd ved biskop Essendrop

⁷¹ Visitasberetning, Fredrikstad 1888

Hvis man kun regner ugyldige grunner har skoleforsømmelsene de siste årene gått ned. (ibid)

Nasjonen skulle utgjøre et kulturelt og moralsk fellesskap (Thorkildesen 1995:8), og i dette ligger hovedkonflikten mellom statskirken og dissenterne. Som vist i kapittel 5.1, utgjorde dissentersamfunnene en trussel mot enheten mellom stat og kirke (Breistein 2003:98). Det er i denne sammenhengen at borgerreligionsperspektivet kan være nyttig. Borgerreligionens viktigste funksjon er å binde nasjonen sammen knyttet til en felles identitet, tradisjon og tilhørighet. Statskirken fyller disse kriteriene, nesten spesielt fordi vi fikk en dissenterlov, grunnet hva den juridiske strukturen sier om den kulturelle. I det minste, hva en *ønsket* skulle være den kulturelle strukturen.

6.2 Kontroll og dannelsen av nasjonale subjekter

Den første dissenterloven var vanskelig å forholde seg til i praksis, en reaksjon som, som sagt, kom både fra dissenter- og statskirkehold. Som vist med Landstad-affæren, er det hva en anså som problematisk med dissentermenighetene som kommer klart fram av loven. Det er en heller funksjonell religionsforståelse som kommer til syne, det er et klart fokus på hva religionen *gjør*. Og hva er det? Den former borgerne i samfunnet og skaper et fellesskap. Statsreligionen har en sosial funksjon gjennom at den skaper et felles verdigrunnlag for nasjonen. Dissentersamfunnene brøt med denne. Da blir det viktig med kontroll over hvem som har lov til å uttale seg offentlig, som for eksempel ved gudstjenester, tilgang til offentlige embeter knyttet til landets politikk eller hvem som har lov til undervise barna i skolen. Det er igjen de offentlige embetene som er poenget. Hvem hadde tilgang på makt i samfunnet. § 11 av loven av 1845 forebeholdt denne retten til statskirkens medlemmer. I loven av 1891 har grunnlovens § 92 blitt modifisert til *"Lov om Embedsmenns trosbekjendelse"* (1880), § 17 av denne loven tilsvarer § 11 av den gamle: *"Dissenterne kan ikke beklæde Ombud og Bestillinger i Statskirken og ikke stedes til Deltagelse i kommunale Forhandlinger og Beslutninger Statskirken vedkommende"*. Loven av 1891 åpner dermed i større grad for tilgang til maktposisjoner i samfunnet, enn hva loven av 1845 gjør. Skolen er derimot, som nevnt, fremdeles tilknyttet statskirken. Igjen er vi tilbake til religionsundervisning i skolen. I tillegg til generell opplæring av barna, skulle skolen sørge for en form for fellesskapsdannelse, en statsborgelig oppdragelse om du vil. Denne *borgerdannelsen* gikk ut på å skape et moralsk grunnlag for hvordan en skulle forholde seg til sine medmennesker, men ikke minst også en

ansvarsfølelse knyttet til et *fellesskap*. Og hvis det moralske grunnlaget er knyttet til en bestemt religion, statskirken, blir det problematisk om noen får fritak fra denne delen av borgerdannelsen. Poenget er at alle skulle føle ansvar ovenfor samfunnets fellesskap.

Dette kommer også til syne når det gjaldt fritak fra religionsundervisningen i skolen for barn av dissenter i § 9 av 1845:

Børn, der ikke skulde opdrages i den evangelisk-lutherske Lære, kunde forlanges undtagne fra Underviisningen i denne i de offentlige Skoler, hvorimod Skolebestyrelsen paa ethvert Sted har at paasee, at Børnenes Underviisning ei heller i religiøs henseende forsømmes.

Lovparagrafen vitner om at tanken var at dissenterbarna skulle følge normal undervisning i folkeskolene, inkludert religionsundervisningen, så lenge foreldrene ikke hadde noe imot dette. I denne sammenhengen er det viktig å nevne at skolen fremdeles i hovedsak var konfirmasjonsrettet. Undervisningen handlet i stor grad om kristendom. Problemet var at sannsynligheten var stor for at de fleste dissenter ville frita barna sine fra religionsundervisningen, og hvordan denne kontrollen av at disse barna ikke ble forsømt i ”religiøs Henseende” skulle gjennomføres, stod det ingenting om. Og nesten viktigere, hva skulle ”religiøs Henseende” innebære (Rygnestad 1955:36).

Loven av 1891 er betraktelig tydeligere. Det er igjen klart at mye har skjedd i samfunnet for øvrig med henhold til lover angående embeter og skolen. I § 14 av denne står det

”Kommunebestyrelsen kan fritage Dissentere helt eller delvis for personlige og de paa deres faste Eiendomme faldende kommunale Ydelser til Folkeskolen – helt dog kun, naar de har en til Folkeskolen i det væsentlig svarende fulstændig Skole, som af Skolestyret findes tilfredsstillende, og derhos ikke for sine Børn benytter Folkeskolen.”

Alle barn skulle gjennom folkeskolen. Selv om dissenter kunne frita sine barn fra dette, var alt underlagt statlig kontroll.

I §§ 8 og 15 i loven av 1845, er det også mulig å se spor av barnas betydning for fellesskapsdannelsen. § 8 omhandler barnas kirketilhørighet. Ved at det var behov for å spesifisere hvem som skulle regnes som del av statskirken og hvem som ikke skulle det, kommer det tydelig fram at standarden i samfunnet var at alle barn automatisk var en del av statskirken. Om begge foreldrene var dissenter, eller om det var snakk om ”uægte Børn, hvis

Moder ei tilhører Statskirken”, skulle barnet automatisk også regnes som del av deres tro. Om det derimot var snakk om blandingsekteskap skulle barnet automatisk regnes som del av statskirken: ”Børn af Ægtefolk, af hvilke den ene tilhører Statskirken, ansees henhørende denne, med mindre Forældrene afgiven en udtrykkelig Erklæring om det Modsatte.”

Erklæringene om barnets kirketilhørighet skulle i alle henseender avgis til stedets statskirkelige sogneprest som skulle føre dette inn i kirkeboken (ministerialbogen). Standarden for det å være norsk var dermed fremdeles ettertrykkelig satt til tilhørighet til statskirken. Så selv om loven gav folk rett til å være norske uten å være medlem av majoritetskirkesamfunnet, så gjorde den det også klart at dette var snakk om unntaket heller enn regelen. Dette endrer seg lite i loven av 1891. I § 14 av denne, som er mer eller mindre lik § 8 i loven av 1845, er det lagt til at:

Retten til efter foranførte Bestemmelse at afgive Ærklæring angaaende et Børns religiøse Opdragelse vedvarer, indtil dette har fyldt det 15. Aar. Er Børnet opdraget i Statskirkens Tro og dets Konfirmationsforberedelse i denne Kirke har paabegynt før nævnte Alder, skal den, om Børnet ønsker det, fuldføres, og Børnet konfirmeres.

Dette kommer i tillegg til at en i samme lov har en egen paragraf, 18, knyttet til utmeldelse av statskirken, og en påfølgende paragraf, 19, som omhandler innmeldelse.

§ 15 i loven av 1845 omhandler hvem som har rett til å melde seg ut av statskirken:

Ingen erkjendes i Almindelighed for udtraadt af Statskirken, forinden han, efterat at have opnaaet en Alder af nitten Aar, har personlig indfundet sig hos vedkommende Sognepræst, og anmeldt sin Udtrædelse til Indførelse i Ministerialbogen.

Dette innebar at vedkommende måtte fullføre sin ”normale” borgerdannelse, med tanke på religionsundervisning i folkeskolen og ikke minst konfirmasjonen, før vedkommende kunne melde seg ut av statskirken. Mange statskirkeprester mente at dette allikevel var for enkelt, da en etter fylte nitten kun måtte troppe opp hos sognepresten og melde seg ut. Det ville vært bedre om dette også innebar obligatoriske samtaler med presten over en lengre periode, slik som loven var om en ønsket å skille seg. På denne måten ville en unngå spontane utmeldelser. Knut Rygnestad tar også opp denne debatten mellom statskirkefolk og dissenter, og nevner Kateket Th. A. Dops motskrift fra 1858 til dissentermenighetenes kritikk av statskirken ”Om Udtrædelse af Statskirken”:

Dop tykte det var påkravt at dei som meinte en laut gå ut or statskyrkja på grunn av veilene hennar, vart minte om, at dei burde prøva og vega desse veilane nøye, før dei

melde se ut, og ikkje berre konstatera at veilene var der, og så gå ut. [...] For den som melde seg ut, låg den faren nær, at han såg på seg som noko sers framfor dei som vart verande i statskyrkja. Det kunde vera gagnleg å stansa opp for det at både Luther og Pontoppidan ofra evnene sine og kreftene sine i statskyrkja si teneste. (Rygnestad 1955:25)

Med andre ord, hvem trodde dissenterne at de var?

Arne Hassing nevner også § 15 spesielt i sin bok om metodismen i norsk historie. Ut fra en moderne tankegang er ikke denne paragrafen spesielt diskriminerende, men en må ta i betraktning at den sosiale strukturen på 1800-tallet var svært autoritær. Det å måtte møte opp personlig for statskirkens sogneprest var ingen bagatell. Det autoritære hierarkiet var strengt, suvereniteten lå hos Gud, utøvet av kongen, hans regjering og embetsstanden i det sivile liv og biskopene og presteskapet i det åndelige, nederst lå allmennheten, og nederst av dem igjen kom industriarbeiderne og håndverkerne (Hassing 1991:128-129). Det var stort sett fra den nederste delen av samfunnet at dissenterne rekrutterte sine medlemmer, og da det autoritære hierarkiet var strengt, var det ikke en liten sak å skulle stå foran sognepresten, som representerte et sosialt, økonomisk og utdanningsmessig nivå som var så å si uoppnåelig for arbeiderklassen, og si at en ville melde seg ut. Spesielt siden de fleste statskirkeprester så på dette personlige oppmøtet som en anledning til å konfrontere vedkommende med konsekvensene av valget vedkommende var i ferd med å ta (ibid). Dermed var konsekvensene av § 15 ganske påkjennende for den som ønsket å melde seg ut. En annen side av denne saken, var at der dissenterne så på denne paragrafen som diskriminerende, så en rekke av statskirkens forsvarere på dette som alt for enkelt. En burde pålegge den som skulle melde seg ut flere møter over en lengre periode, slik at dette ikke var noe en kunne gjøre ”på impuls”.

I loven av 1891 er aldersgrensen for utmeldelse flyttet ned til 15 år, i tillegg var det nå nok å sende et brev til den aktuelle sognepresten. Graden av kontroll var dermed gått ned. Men en var avhengig av at sognepresten gav en attest om utmeldelsen, det var dermed fremdeles mulig for presten å gjøre det vanskelig å melde seg ut. Dette skjedde imidlertid sjelden.

Også det at dissenterne ikke fikk lov til å holde gudstjenester ”for lukkede Døre” (§ 4 i loven av 1845⁷²) vitner om dette fokuset på religionens funksjon. Det blir satt et relativt klart skille

⁷² og § 5 i loven av 1891

mellom ”det normale” og ”det avvikende” i og med loven, hvor statskirken blir satt som den normale formen for religiøsitet og dissenterbevegelsene er avvikende og fremmede, noe som må kontrolleres. Hva er det som kontrolleres? Hva var det de var ”redde” for?

Dissentermenighetene var ikke utbredte og det var snakk om et relativt lite antall medlemmer i de forskjellige bevegelsene. Før loven av 1845 hadde dissenterne i Norge stort sett bestått av kvekere, men etter at loven åpnet for rett til fri religionsutøvelse, ble nye dissentermenigheter etablert. Det er nok noe av denne frykten vi ser i Landstad-tilfellet. En gikk relativt fort fra å ha et statskirkemonopol, til å ha mange forskjellige dissenterende alternativer. Det var riktignok ikke mange medlemmer, den store majoriteten nordmenn forble i statskirken, men frykten for denne utviklingen var nok stor. Det var derfor viktig å kontrollere at gudstjenestene som ble holdt ikke var misjonerende. Ser en på det statistiske materialet fra denne perioden, er det mulig å se den raske utviklingen fra monopol til pluralisme, og at dette ble møtt med stor bekymring er forståelig. I 1865 var det, ifølge statistisk årbok fra 1890, 584 kvekere i landet, 316 katolikker, 987 metodister, 354 baptister, 1038 mormonere, 25 jøder (de to sistnevnte var ikke inkludert i dissenterloven), 623 andre kristne dissenter og 49 som ikke hadde oppgitt noen trosbekjennelse. I følge samme årbok var det i 1875 432 kvekere i landet, 502 katolikker, 2759 metodister, 819 baptister, 542 mormonere, 34 jøder, 879 andre kristne dissenter og 26 som ikke hadde oppgitt noen trosbekjennelse. Det var ikke snakk om mange, men særlig metodistene vokste i antall. I statistisk årbok fra 1895 var det en oversikt over dissenter i landet fra folketellingen fra 1891. Året den andre dissenterloven kom ut var det 8194 tilhørende den lutherske frimenighet, 293 tilhørende reformerte kirkemenigheter, 1004 katolikker, 52 gresk ortodokse, 170 irvinganere, 8 svedenborgianere, 610 tilhørende apostoliske frimenigheter. 8187 metodister, 4229 baptister, 231 kvekere, 1374 tilhørende retninger med ”*methodistisk eller baptistisk Tilsnit*”, 56 tilhørende ”*retninger af svensk nyevangelistisk Farve*”, 1 unitarianer, 127 var utmeldt av statskirken uten nærmere betegnelse av kirkesamfunn, 493 kristelige dissenter uten nærmere betegnelse av samfunn, 214 jøder, 348 mormonere og 5095 som ikke tilhørte noe trossamfunn. I 1891 fantes det til sammen 30685 dissenter i landet, mot 5105 i 1865 og 7180 i 1875.

Frykten for dissenternes voksende antall er også et resultat av at religionsforståelsen som kommer til syne er funksjonell, den danner borgere av samfunnet, gjennom moral i undervisningen i skolen, men også gjennom fellesskap, og hva skjer da med de som ikke er del av denne dannelsen? Som ”i religiøs Henseende” ble ekskludert? Det er snakk om en form

for religiøs nasjonalisme, hvor tilhørigheten i samfunnet blir dannet gjennom et religiøst fellesskap knyttet til nasjonen. Problemet, igjen, loven av 1845 var for diffus. Den satt fokus på hva en anså som problematisk, som barnas religiøse utdannelse og hvor enkelt det skulle være å melde seg ut av det ”normale” samfunnet. Det den derimot ikke gjorde, var å konkretisere ”problemene”. Dette forbudet trekker en del likheter med konventikkelplakatens hensikt. En var redd for ”proselyttmakeri”, altså omvendelsesarbeid. Opphevelsen av konventikkelplakaten, samt denne nye relativt liberale religionslovgivningen ble av presteskapet oppfattet som en ganske alvorlig utfordring for den offisielle kirken (Elstad 2000:457). Som vist i kapittel 5, var kravet om at gudstjenester eller religiøse forsamlinger ikke kunne holdes ”for lukkede døre”,⁷³ en videreføring av den tidligere konventikkelplakaten. Dette forandrer seg ikke med loven av 1891, og ble dermed stående så lenge dissenterloven eksisterte (1969!).

Kirkehistoriker Tarald Rasmussen påpeker at når det gjelder religion i Norge, så skiller den seg ut fra resten av Europa ved at den ikke bare har vært ensidig og luthersk profilert, men også ved at den helt fram til 1800-tallet var så å si helt lukket for utfordringer fra andre konfesjoner (Rasmussen 1996:12). Så da moderniseringen av samfunnet begynte på 1800-tallet, og de første store borgelige (eller nasjonale) reformene inntraff, så kommer også den første store kirkelige reformen. Reformene kom som sammenhengende prosesser i løpet av 1800-tallet (1996:13), og dissenterlovene er en viktig del av dette. Derfor var lovene knyttet til den moralske utdannelsen av barna viktige for alle hold. Vi skulle ha religiøs frihet, men samtidig passe på at samfunnets fellesskapsdannelse ikke ble utfordret.

Igen vitner det om et ønske om kontroll av samfunnet. Presteskapet hadde, som nevnt, lang fartstid som sentrale offentlighetspersoner som skulle formidle moral og tilhørighet, en rolle som sakte men sikkert endret seg opp gjennom det 19. århundret. Grunnloven omtalte ”*Statens offentlige Religion*”, men sa ingenting om kirken i seg selv. Dette er viktig i forhold til hvilken funksjon kirken fikk i ”det nye” samfunnet. Den var en funksjon av staten, og ikke en egen korporasjon,⁷⁴ noe som låste kirkens handlingsmuligheter i forhold til dissenterne. (Elstad 2000:457). Fra statskirkelig side ble det påpekt flere boteråd som en mente ville hindre dissenterbevegelsen om å gripe om seg. Ett av disse var, nettopp, at statskirken burde

⁷³ Som fantes i § 4 i begge lovene

⁷⁴ Dette var på mange måter en videreførelse av forholdet mellom religion og stat fra eneveldet

være friere i sitt forhold til staten, samt at den utover dette burde være mer demokratisk. Med dissenterloven hadde Norge fått en relativt liberal lov om religionsfrihet, men statskirken falt utenfor denne, grunnet dens forhold til staten, noe som gjorde at den ikke var i stand til å sette i gang tiltak mot kritikken dissenterørelsene rettet mot den (Rygnestad 1955:28). Kirken var en funksjon av staten, men staten var ikke utelukkende bundet til kirken. Der en tidligere nærmest hadde kunnet sette likhetstegn mellom staten og kirken, da alle landets borgere hadde vært en del av dette, var det med kristen-pluralismens inntog i landet ikke lengre mulig å gjøre dette. Staten hadde ansvar overfor alle medlemmene av samfunnet, og det innebar også dissenterne. På den måten var statskirken både ”innenfor” og ”utenfor” staten. ”Innenfor” fordi det var en statskirke, altså et organ av staten, ”utenfor” fordi det var mer enn én kirke i landet (Breistein 2003:6-7, Furre 1994:6⁷⁵). Arne Hassing nevner noe av denne kritikken statskirken stod overfor:

I Statskirken fant metodistene lite av det som minnet om de nytestamentlige idealer. Mens den nytestamentlige kirke var uavhengig av staten, var Statskirken regjert av den; mens den nytestamentlige kirke krevde en levende tro av sine medlemmer, huset Statskirken erklært vantroende; mens Det nye testamente oppfordret til et hellig liv, tolererte Statskirken ubekymret åpenlyse syndere og ”ugudelige” prester. (Hassing 1991:180)

Statskirken ble altså kritisert for sitt forhold til staten, eller kanskje snarere statens forhold til statskirken. I tillegg var statskirkemedlemskap ansett som noe en - i større grad enn hos dissentermenighetene - ble født inn i, noe som innebar at mange var medlemmer uten noen gang å aktivt ha valgt konfesjonstilhørighet. Men først og fremst var kritikken rettet mot statskirkens prester, i alle fall fra metodistenes hold. Gjennom Haugebevegelsen og andre lignende vekkelsesbevegelser, fantes det en dyptgående mistro til klerikalismen blant de lavere klassene i landet (Hassing 1991:119-120, Brekke 2002:60), noe metodistenes kritikk gav uttrykk for. Presteskapet i statskirken ble sett på som en del av den gamle embetsstanden, og var i stor grad født inn i sine samfunnsposisjoner.

6.3 Religiøs nasjonalisme

Er det mulig å snakke om en religiøs nasjonalisme i Norge uttrykt gjennom behovet for dissenterlovene? Det er tydelig at religionen i Norge er en av hovedmarkørene for det norske

⁷⁵ Fotnote i Breistein 2003:6.

fellesskapet. Dissenterbevegelsen ble inkludert gjennom et lovverk som bekreftet at den norske identiteten var basert på en tilknytning til statens offentlige religion. Den norske moderniseringsprosessen skjedde i forbindelse med utviklingen av nasjonalstaten, og en er nødt til å se dissenterlovene i lys av dette. Det var viktig å skape en nasjonal identitet knyttet til staten Norge, og religionen var en viktig del av dette. Hvis vi følger Torkel Brekkes definisjon av begrepet, skal statskirken ha den funksjonen at den binder individene sammen til et folk. Den er ”kjernen” i nasjonen. Å snakke om statskirken som essensen til nasjonen er nok å ta litt for hardt i, men den har spilt en viktig rolle i etableringen av den norske identiteten. En kan snakke om en form for religiøs nasjonalisme i den grad at den evangelisk-lutherske religion ble etablert som statens offentlige religion, var tilknyttet den statlige organiseringen, og var den konfesjonen som ble undervist i skolen som grunnlag for barnas moralske oppdragelse som borgere av samfunnet. Gjennom lovverket etablerte en et skille mellom statskirken og dissentersamfunnene, nordmenn flest tilhørte ”Den norske kirke” og var dermed standarden for det å være norsk. Det er fellesskapet som er det viktige. Å si som Dag Thorkildsen at nasjonalismen *”blir det nye ”lim” som holder samfunnet og staten sammen”* (Thorkildsen 1995:9), blir derfor ikke helt riktig. Det vil si, det er riktig at nasjonalismen skaper en tilhørighet mellom gruppe og stat, men den nasjonalismen som kom til syne i Norge var en form for religiøs nasjonalisme, grunnet den rollen statskirken fikk i dannelsen av den norske identiteten. Religion og nasjonalisme blir ”slått sammen”, slik at religion blir forstått som en del av den nasjonale kultur. Dette kommer til syne i møte med dissenterne, da begge lovene i stor grad handler om å integrere dem som medlemmer av samfunnet samtidig som en opprettholder at statskirken er den egentlige standarden for det å være norsk.

Dissenterloven av 1845 fikk tittelen *”Lov angaaende dem, der bekjende sig til den christelige Religion, uden at være Medlemmer af Statskirken”*. Med denne tittelen er statskirkebegrepet for første gang introdusert. At en i det hele tatt bruker statskirken sier mye om at hensikten med loven var å tilkjenne dissenterne retten til å utøve sin religion, samtidig som en etablerte den som noe annet enn statens religion. Det er fullt mulig å være norsk uten å være medlem av statskirken, men det ville innebære tap av sivile rettigheter. Dissenterne var unntaket som bekreftet regelen, og regelen var at nordmenn var del av den Norske kirke. Loven av 1891 fikk tittelen *”Lov angaaende kristne Dissentere og andre, der ikke er Medlemmer af Statskirken”*. Det er dermed tydelig at det har skjedd en endring i løpet

perioden mellom lovene. Loven inkluderte ikke bare kristne, den inkluderte nå ikke-kristne. Like fullt var disse inkludert i en særlov. Gjennom å gjøre dette, satt en grense til hva som ikke var en del av fellesskapet, den norske identiteten ble etablert i relasjon til det andre – dissenterne. Dissenterlovene var en måte å kontrollere dette på.

6.3.1 Den juridiske struktur

Statskirken er altså et begrep som ble introdusert i forbindelse med den første dissenterloven i 1845, og statskirkediskursen har siden vært gjenstand for en rekke store debatter, blant annet med tanke på forholdet mellom kirke og stat, og organiseringen av kirke og religion i Norge. Den første av disse debattene kan sies å være den som kom i kjølvannet av første dissenterlov og med utviklingen av andre dissenterlov. I denne perioden ble ikke bare rammene for hva det ville si å være dissenter satt, men i og med at ”de andre”, altså minoritetene, ble definert og etablert innen et lovverk, fikk vi også en definisjon av hva det ville si å være en del av statskirken (dvs. majoritetssamfunnet, eller ”normalen”). § 1 i begge lovene definerte dissenterne som ” *Saadanne, som bekjende sig til den christelige Religion, uden at være Medlemmer af Statskirken* ”⁷⁶. Det er med dette som utgangspunkt at jeg har gjort min analyse. Hva sier de rammene som ble satt for minoritetene om ”det normale”? Inkluderte dissenterloven dissenterne inn i norsk identitet, eller ekskluderte loven dem fra den? Var det at det ble satt opp en særlov for dissenterne noe inkluderende eller ekskluderende? Mange dissenter, da særlig metodistene og baptistene, opplevde at det å faktisk være underlagt en egen lov, var det største problemet med å være dissenter i Norge, da det at de så å si ble stemplet som en egen folkegruppe, lettere kunne føre til diskriminering (Breistein 2003:75).

Dissenterloven innebar en juridisk klassifisering av alle som ikke var medlem av statskirken som annenrangs borgere, fordi det å være dissenter innebar tap av sivile rettigheter. Det faktum at dissenterne var nektet adgang til offentlige stillinger vitner om hvilken rolle statskirketroen spilte i forhold til etableringen av Norge som nasjon. Statskirken var en naturlig del av det nasjonale Norge, og, som Arne Hassing poengterer, uenighet med denne kunne i en viss forstand dermed bety uenighet med staten i seg selv (Hassing 1991:135). For å ta opp igjen noe nevnt i innledningen til denne oppgaven, så var det majoritetsreligionen som etablerte standarden for det religiøse livet, og med det også hva det å tilhøre en annen konfesjon enn statskirken skulle bety. På den måten opprettholdt en likhetstegnet mellom det

⁷⁶ Sitatet er hentet fra § 1 i loven av 1845. § 1 i loven av 1891 er lik.

å være norsk og statskirken, både juridisk og kulturelt. At det ble opprettet en særlov for dissenterne var sett ut fra dette, både ekskluderende og inkluderende. Inkluderende i den forstand at det var mulig å være norsk uten å være medlem av statskirken, ekskluderende i forstand av at denne loven var en særlov som innebar tap av sivile rettigheter. Den norske borgerreligionen blir ikke truet i møte med dissenterne, den blir bekreftet.

7 Avslutning

7.1 Utviklingen av forholdet mellom religion og nasjonal kultur

I innledningen til denne oppgaven blir det satt som mål å se på hvordan forholdet mellom religion og den norske kulturen har utviklet seg gjennom en analyse av (prosessen rundt) de to dissenterlovene som kom på 1800-tallet. Grunnen til at disse to lovene sier så mye om dette, er at de markerer det første klare brudd med det enhetskulturelle samfunnet eneveldet hadde sørget for, samtidig som de opprettholder den gjeldene samfunnsstrukturen.⁷⁷

Det er forholdet mellom den statsborgelige nasjonsdannelsen og den nasjonale kulturelle identiteten i det 19. århundret som har vært tema for denne oppgaven. Religionen i Norge har vært sterkt knyttet opp til den statlige organiseringen da kirken var ansett som en naturlig del av det nasjonale Norge, og fordi kirke og religion historisk sett har blitt knyttet til det statlige maktapparat. I dette ligger kontroll. Kirkens funksjon som del av den statlige organiseringen har på mange måter vært knyttet opp til å binde sammen nasjon og folk. Som vist i kapittel 5, innebar dette et syn på at nasjonens enhet inkluderte religionens enhet. Religiøse dissenter ble oppfattet som en mulig trussel mot moralsk og kulturell enhet. ”Norge” skulle i denne perioden utvikles fra å være en ide skapt av en politisk elite, til en faktisk historisk realitet. Dette innebar en etablering av en særegen norsk identitet. I dette arbeidet har skolen vært viktig, da den har hatt en sosialiserende funksjon som formidler av en tilknytning til det nasjonale fellesskapet gjennom dens rolle som ”nasjonal oppdrager”.⁷⁸ Skolen var lenge utelukkende en kirkeskole, underlagt kirkelig kontroll. Dette kontrollelementet videreføres i folkeskolen gjennom at denne hadde som rolle å danne borgere av samfunnet. Religionsundervisningen i skolen var basert på statskirkens religion, og ingen dissenter fikk være lærere i folkeskolen. Dissenter var med det ekskludert fra den institusjonen som skulle gi allmenndannelsen til folket. Skolen skulle knyttes til statens offentlige religion, fordi denne, som jeg var inne på i kapittel 4.2.1, sikret den åndelige enheten i samfunnet.

⁷⁷ Som vist i kap 6

⁷⁸ I skoleloven av 1860 brukes begrepet allmenndannelse som mål, jf. Kap. 5.3

Bruddet med det enhetskulturelle samfunnet, som på mange måter markeres i og med den første dissenterloven, kom som et resultat av det ikke lengre var mulig å opprettholde et religiøst monopol i landet.⁷⁹ Det dissenterlovene derimot muliggjorde, var at en fremdeles opprettholdt *kontrollen* av religionen og religionsfrihetens rammer. Dissenterne var sikret religionsfrihet, og var gjennom dette inkludert i det norske samfunnet. Men de var inkludert på statsreligionens premisser, noe som innebar at de - gjennom § 92 av Grunnloven og den senere loven om embetsmenns trosbekjennelse – ikke hadde tilgang til verv som ble ansett som viktige for dannelsen av den norske identiteten. De var inkludert gjennom en særlov, og dermed de facto definert som utenfor den norske identiteten som var knyttet til statskirken.

Som nevnt i kapittel 6, skiller Norge seg fra resten av Europa når det kommer til religion ved at den ikke bare har vært ensidig og luthersk profilert, men også ved at den helt fram til 1800-tallet var så å si helt lukket for utfordringer fra andre konfesjoner (Rasmussen 1996:12). De kirkelige reformene kom samtidig med de nasjonale, og dissenterlovene er en helt essensiell del av dette. Den religiøse friheten skulle ikke utfordre samfunnets fellesskapsdannelse, og dissenterlovene kontrollerte dette. Som vist i kapittel 5.5.2, så handler den første loven om å verne om hva en var i ferd med å ”miste”, altså det enhetskulturelle samfunnet og det religiøse monopolet. Loven av 1891 kommer etter at det enhetskulturelle samfunnet var oppløst, men handler like fullt om kontroll knyttet til at dissentersamfunnene truet enheten i samfunnet. Men nå var denne enheten knyttet til hvilken plass minoritetene skulle ha i utviklingen av en nasjonal identitet, kultur og borgerdannelse.

Statsreligionen har gjennom dette nærmest blitt hva Benedict Anderson kaller en ideologisk konstruksjon, som skaper og opprettholder et symbolsk bindeledd mellom stat og gruppe (Hylland Eriksen 1993:98-99). Et poeng som muligens kommer enda klarere frem om en trekker inn konseptet om en borgerreligion knyttet til statskirken.⁸⁰ Gjennom lovverket har den evangelisk-lutherske religionen fått en rolle som en legitimerende kraft for kongen (under eneveldet) og staten (Fougner 1984:130). Det er i forbindelse med denne rollen som opprettholder av tilhørighet til samfunnet og nasjonen, mulig å se på dette som et uttrykk for en borgerreligion, nettopp fordi den skaper en felles identitet og tradisjon. Sett ut fra dette perspektivet kan en, som jeg også konkluderte med i kapittel 6, snakke om en form for

⁷⁹ Jf. Kap 4

⁸⁰ Jf. kap 3.2

religiøs nasjonalisme i Norge på 1800-tallet. Dette må imidlertid nyanseres. Igjen fordi definisjonen av religiøs nasjonalisme snakker om religionen som essensen av folket. Men det er en subtil ideologi. Religionen er forstått som en del av det å være norsk. En del som skaper tilknytning om felles identitet og tradisjon.

Litteraturliste

Aukrust, Knut, *Fra systemkritikk til sektordiakoni*, i Aukrust, Knut, og Furre, Berge (red.), *Diakoni og samfunn*, KULT skriftserie nr. 101, Norges Forskningsråd og forfattere, Oslo 1998

Botvar, Pål Kjetil, *Statskirkemodellen – mellom sivilreligion og nasjonalisme*, i Schmidt, Ulla (red.), *Endring og tilhørighet. Statskirkemodellen satt i perspektiv*, KIFO Perspektiv nr. 16, Tapir Akademiske Forlag, Trondheim 2006, 119-148

Brochmann, Grete og Kjeldstadli, Knut, *A History of Immigration. The Case of Norway 900-2000*, Universitetsforlaget, Oslo 2008

Banchoff, Thomas, *Introduction*, i Banchoff, Thomas (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford University Press, New York 2007

Bellah, R. N. (1992) *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time og Trial*, Chicago: The University of Chicago Press

Bellah, R. N. (opprinnelig trykk 1967) "Civil religion in America" I: *Dædalus Fall* 2005, Vol.134, No. 4, Pages 40-55,
<http://www.mitpressjournals.org/doi/abs/10.1162/001152605774431464>

Brekke, Torkel, *Gud i norsk politikk. Religion og politisk makt*, Pax Forlag A/S, Oslo 2002

Brekke, Torkel, *Religious nationalism in contemporary Norway*, i Leirvik, Oddbjørn og Stålsett, Sturla J. (eds.) with Beyer, Peter, *The Power of Faiths in Global Politics*, Novus Forlag, Oslo 2004

Breistein, Ingunn Folkestad, *"Har staten bedre borgere?" Dissenterne kamp for religiøs frihet 1891-1969*, KIFO Perspektiv nr.14, Tapir akademisk forlag, Trondheim 2003

Brochmann, Grete og Kjeldstadli, Knut, *A History of Immigration. The Case of Norway 900-2000*, Universitetsforlaget, Oslo 2008

Bull, Brynjulf (red.), *Oslo. Bygd og by i Norge*, Gyldendal Norsk Forlag A/S, Värnamo 1984

Davie, Grace, *Pluralism, Tolerance, and Democracy: Theory and Practice in Europe*, i Banchoff, Thomas (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford University Press, New York 2007

Eidberg, Peder A., *Dissenterloven av 1845 – et bidrag til religionsfrihet i Norge?*, i Lønning, Inge og Hafstad, Kjetil (red.), *Kirke og Kultur*, 103.årgang, nr.4, Universitetsforlaget, 1998

Elstad, Hallgeir, "*Hedninger saavel som Christne*" *Geistlige reaksjoner på aukande religiøs pluralisme i 1848- og 50-åra i Noreg*, *Historisk Tidsskrift*, nr.4, 2000, 457-470

Elstad, Hallgeir, "*...en Kraft og et Salt i Menigheden...*" *Ein studie av presteskapet i Noreg i siste halvpart av 1800-tallet, dei såkalla "johnsonske prestane"*, Universitetet i Oslo, 1997

Eriksen, Thomas Hylland, *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press 1993, second edition, London 2002

Fougner, Even, "*Church and State*" i Harmati, Bela (red.), *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*, The Lutheran World Federation, Geneve 1984, 130-135

Furseth, Inger, Repstad, Pål, "*Innføring i religionsosiologi*", Universitetsforlaget 2003, 2.opplag 2006

Furre, Berge, *Frå 1814 til Gudmund Hernes. Politikk, kyrkje og kyrkjepolitikk*, i Norsk teologisk tidsskrift, 1/1994, s. 3.20

Glomnes, Einar, *Alt jeg kan si*, Landslaget for norskundervisning (LNU) og J.W. Cappelens Forlag as, 2005

Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, first edition 1983, second edition Blackwell Publishing Ltd, 2006

Habermas, Jürgen, *Religion in the Public Sphere*, Lecture presented at the Holberg Prize Seminar 29 November 2005

<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=230>

Hassing Arne, *Religion og makt. Metodisme i norsk historie*, "RELIEFF" Publikasjoner utgitt av Religionsvitenskapelig institutt, Universitetet i Trondheim, Tapir trykkeri, Trondheim 1991

Harmati, Bela (red.), *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*, The Lutheran World Federation, Geneve 1984

Harmati, Bela, *General remarks on the study program on 'The church and civil religion'*, i Harmati, Bela (red.), *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*, The Lutheran World Federation, Geneve 1984

Kjeldstadli, Knut, *Fortida er ikke hva den engang var. En innføring i historiefaget*, 2.utgave, Universitetsforlaget, Oslo 1999

Knudsen, Jon P., *Kulturspredning i et strukturelt perspektiv. Eksemplifisert ved politisk og religiøs endring under moderniseringen av det norske samfunn*, Lund University Press, Lund 1994

Kraft, Siv Ellen, og Natvig, Richard J. (red.), *Metode i religionsvitenskap*, Pax Forlag A/S, Oslo 2006

Krogseth, Otto, ”*Compare necesse est – komparative metoder i sosial – og humanvitenskapene*” i *Komparative metoder i teologi og religionsvitenskap, fire foredrag fra veiledningsseminar i teologi/kristendomskunnskap*, Granavolden 19. -22.april 1989, Samarbeidsutvalg for forskerutdanning i teologi/kristendomskunnskap, Oslo 1989

Lein, Bente Nilsen, *Kirken i felttog mot kvinnefrigjøring. Kirkens holdning til den borgelige kvinnebevegelsen i 1880-årene*, Universitetsforlaget, 1981

Lein, Bente Nilsen, *Biskop Martensen og den etisk-kristelige sosialisme*, artikkel i Norsk Teologisk tidsskrift, hefte 4, Årgang 81, Universitetsforlaget, 1980

Leirvik, Oddbjørn, *State, Church and Muslim minority in Norway*, paper presented to the conference “*Dialogue of the cultures*”, Berlin 21-23 April 1999
<http://folk.uio.no/leirvik/tekster/state,%20muslim.html>

Lundby, Knut, *Mellom vekkelse og velferd. Bymisjon i opp- og nedgangstider*, Land og Kirke/Gyldendal Norsk Forlag A/S, Oslo 1980

McLeod, Hugh, *Religion and the People of Western Europe 1789-1989*, Oxford University Press, New York 1997

Mhyre, Jan Eivind, *Oslo bys historie, Bind 3 – Hovedstaden Christiania, fra 1814-1900*, J.W. Cappelens Forlag A.S, Oslo 1990

Neumann, Iver B., *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse*, Fagbokforlaget Vigmostad og Bjørke AS, 2001

Oftestad, Bernt T., Rasmussen, Tarald, Schumacher, Jan, *Norsk Kirkehistorie*, Universitetsforlaget, 3.utgave, Oslo 2005

Oftestad, Bernt T., *Den norske statsreligionen. Fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke*, Høyskoleforlaget, Kristiansand 1998

http://www.nb.no/utlevering/contentview.jsf?&urn=URN:NBN:no-nb_digibok_2009030900113#&struct=DIV312

Olsen, Torjer A., *Diskursanalyse i religionsvitenskapen*, i Kraft, Siv Ellen, og Natvig, Richard J. (red.), *Metode i religionsvitenskap*, Pax Forlag A/S, Oslo 2006

Rasmussen, Tarald og Wyller, Trygve (red.), *Kirkelig og borgelig offentlighet i Norge*, KULTs skriftserie nr.53, Norges forskningsråd og forfatterne, Oslo 1996

Rokkan, Stein, *Norway: Numerical Democracy and Corporate Pluralism*, artikkel i Dahl, Robert A. (red.), *Political Oppositions in Western Democracies*, Yale University Press, New Heaven 1966, s 70-115

Rousseau, Jean-Jaques, *The Social Contract*, Wordsworth classics of world literature, Hertfordshire 1998

Rygnestad, Knut, *Dissentarspørsmålet i Noreg frå 1845 til 1891. Lovgjeving og administrativ praksis*, Lutherstiftelsens forlag, Oslo 1955

Schaanning, Espen, *“Michel Foucault, Diskursens Orden”*, Spartacus Forlag A/S, 1999

Schmidt, Ulla (red.), *Endring og tilhørighet. Statskirkemodellen satt i perspektiv*, KIFO Perspektiv nr. 16, Tapir Akademiske Forlag, Trondheim 2006

Seierstad, Andreas, *Kyrkjelegt reformarbeid i Noreg i nittande hundereaaret*, Norvegia Sacra, A/S Lunde & co., Bergen 1923

Silverman, Kaja, *The Subject of Semiotics*, Oxford University Press, New York 1983

Skullerud, Aage, *Bondeopposisjonen og religionsfriheten i 1840-årene*, Universitetsforlaget, Bergen 1971

Stensby, Bjørn R., *Religionsfrihetens gjennombrudd i Norge. Et søkelys på den religionspolitiske kamp i 1830 og -40 årene*, Hovedfagsoppgave i historie, Universitetet i Oslo, Våren 1996

Sørensen, Øystein, *Utviklingen av en nasjonal identitet på 1800-tallet – noen særtrekk og problemer*, i Thorkildsen, Dag, og Montgomery, Ingunn (ed.), *Religion og nasjonalisme, rapport fra etterutdanningskurs for lærere 14.-15.november 1994*, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, Oslo 1995

Telhaug, Alfred, O. og Mediås, Odd Asbjørn, *Grunnskolen som nasjonsbygger. Fra statspietisme til nyliberalisme*, Abstrakt Forlag, Oslo 2003

Thorkildsen, Dag, og Montgomery, Ingunn (ed.), *Religion og nasjonalisme, rapport fra etterutdanningskurs for lærere 14.-15.november 1994*, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, Oslo 1995

Thorkildsen, Dag, *Nasjonalitet, identitet og moral*. KULTs skriftserie nr.33, Norges forskningsråd og forfatteren, Oslo 1995

Thorkildsen, Dag. *"Folkekirke – hva er det?"* Forelesning holdt ved Det teologiske fakultet, 2003.

Weber, Marx, *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, oversatt til norsk av Dahl, Sverre, Pax Forlag A/S, Oslo 1995

Woodhead, Linda and Heelas, Paul (ed.), *Religion in Modern Times: An interpretive anthology*, Blackwell Publishing, Oxford 2000

Woolf, Stuart (ed.), *Nationalism in Europe 1815 to the present. A reader*, Routledge, New York og London 1996

<http://www.nb.no/baser/1814/17may.html> - Grunnloven

<http://www.ssb.no/histstat/aarbok/1890.pdf> - tall fra SSB

<http://www.ssb.no/histstat/aarbok/1895.pdf> - tall fra SSB

Vedlegg

Vedlegg 1

LOV ANGAAENDE DEM, DER BEKJENDE SIG TIL DEN CHRISTELIGE RELIGION,
UDEN AT VÆRE MEDLEMMER AF STATSKIRKEN⁸¹

§ 1.

Dissentere, eller Saadanne, som bekjende sig til den christelige Religion, uden at være Medlemmer af Statskirken, have fri offentlig Religionsøvelse inden Lovs og Ærbarheds Grændser, og kunne danne Menigheder under Ledelse af egne Præster eller Forstandere.

§ 2.

De i foregaaende § nævnte Præster eller Forstandere skulle, forinden de i saadan Egenskab anderkjendes, for Stedets civile Overøvrighed godtgjøre, at de af vedkommende Samfund ere antagne, samt derhos til samme Øvrighed indgive en skriftlig Eed eller Forsikkring (se § 10), som gaaer du paa, at de i deres Bestilling ville holde sig Statens Love efterrettelige og være Sandhed og Pligt troe, i hvilken Henseende de ere Ansvar lige med Statens Embedsmænd underkastede. De have nøiagtigen at føre de Protocoller, som anordnes af Kongen, og som fremlægges, naar forlanges, til Øvrigheden at fremsende Fortegnelse over Menighedens Lemmer, samt de i Aarets Løb stedfundne Ægteskaber, Fødsler og Dødsfald. De ere derhos forpligtede til at udstede Attester og meddele Øvrigheden Oplysninger, vedkommende deres Menigheder, i Lighed med hvad paaligger Statskirkens Præster.

§ 3.

⁸¹ Dissenterloven av 16. juli 1845

De til saadanne Menigheder hørende Dissentere ere fritagne for andre Ydelser til Statstkirken og dens Betjente, end Tiender, samt de paa Eiendomme, hvoraf de maatte være i Besiddelse, hæftende Afgifter eller Byrder.

§ 4.

Forinden nogen Bygning af en dissenterende Menighed benyttes til Gudstjeneste, bør det anmeldes for Stedets civile Øvrighed. Gudstjenesten maa ikke afholdes for lukkede Døre. For Overtrædelse af nogen af disse Bestemmelser straffes Præsten, Forstanderen eller den, som i Mødet har Foredrag, med Bøder.

§ 5.

Dissentere, enten de høre til en ordnet Menighed eller ikke, have for Stedets Sognepræst at anmelde Barnefødsler og Dødsfald inden en Maaned efterat de ere indtrufne, under en Mulct af 5 Specidaler for hver Uge, Anmeldelsen af en Barnefødsel skal opgives barnets Fødselsdag, Kjøen og Navn, samt dets Forældres Navne. Dissentere, som henhøre til en ordnet Menighed, have derhos inden 3 Maaneder, under samme Tvang, for deres egen Præst eller Forstander at gjøre Anmeldelse saavel om Barnefødsler og Dødsfald, som om inngangne Ægteskaber.

§ 6.

Ægteskab mellem Dissentere bliver med borgelig Retsvirkning alene stiftet derved, at der for *Notarius publicus* paa det Sted, hvor vedkommende Mand eller Qvinde opholder sig, oprettes et Document, hvori de erklære sig for Ægtefolk. Førre Saadant kan tilstedes, har den nævnte Embedsmand at kræve de samme Legitimationer, som Præsten kræver ved Ægteskabets Indgaaelse i Statskirken; dog fordres ingen Lysning, heller ikke Beviis for Daab eller Altergang. Om det indgangne Ægteskab har *Notarius publicus* inden 8 Dage at gjøre Anmeldelse til Sognepræsten paa det Sted, hvor Ægtefolkene tage Bopæl. Tilfølg

ovenanførte Bestemmelse maa, under Straf af Bøder, ingen Vielse eller nogen anden ved Ægteskabs Inngaaelse brugelig Akt foretages, forinden Ægteskabet paa foranførte Maade er stiftet.

§ 7.

Ægteskab mellem en Lutheraner og en Dissenter stiftes ved Statskirkens Vielse, i hvilket Tilfælde der dog ikke kreves Beviis for Dissenterens Daab og Altergang.

§ 8.

Børn af Ægtefolk, af hvilke den ene tilhører Statskirken, ansees henhørende til denne, medmindre Forældrene afgive en udtrykkelig Erklæring om det Modsatte. Børn af Ægtefolk, som begge ere Dissentere, ansees ikke henhørende til Statskirken, medmindre Forældrene derom afgive en udtrykkelig Erklæring. Leve Forældrene adskilte eller ere de døde, afgiver den, som besørger Børnenes Opdragelse, gyldig Erklæring i berørte Henseender. Sistnævnte Regel gjælder ogsaa med Hensyn til uægte Børn, hvis Moder ei tilhører Statskirken. Erklæringen afgives til Stedets Sognepræst og tilføres Ministerialbogen.

§ 9.

Børn, der ikke skulde opdrages i den evangelisk-lutherske Lære, kunde forlanges undtagne fra Underviisningen i denne i de offentlige Skoler, hvorimod Skolebestyrelsen paa ethvert Sted har at paasee, at Børnenes Underviisning ei heller i religiøs henseende forsømmes.

§ 10.

De, hvis Trosbekjendelse ikke tilader Eed under nogen Form, afgive i de Tilfælde, hvori Eed kræves, Løfte eller Bekræftelse paa den Maade, som Kongen bestemmer, hvilket skal tages forfulde, som om Eed af dem var aflagt. De, hvis Trosbekjendelse ikke tillader Eed i den

Form, som er bestemt for Statskirkens Medlemmer, aflægge den i saadan Form, som Kongen bestemmer.

§ 11.

Ombud eller Bestillinger i Statskirken kunne ikke overdrages Dissentere.

§ 12.

De Fattigvæsenet, Skoler eller andre offentlige Indretninger i Anledning af visse kirkelige Handlingers Foretagelse tillagte Afgifter blive af Dissentere at erlægge i de Tilfælde, hvori hine kirkelige Handlinger for dem havde været at udføre, hvis de havde været Medlemmer af Statskirken. Er der tillagt Kirken eller dens Bekjente nogen Andeel i deslige Afgifter, fritages Dissentere for at erlægge denne Andeel.

§ 13.

De med Hensyn til Rolighed og Standsning af Næringsdrift under Statskirkens Søn- og Helligdage gjældene Bestemmelser ere ogsaa forbindende for Dissentere.

§ 14.

Ville Dissentere ikke benytte de af Statskirken indrettede Kirkegaarde, ere de dog underkastede saavel Sundhedspolitiets Forskrifter angaaende Begravelser, som og Overøvrighedens nærmere Bestemmelse i Henseende til Valget af Begravelsesplads.

§ 15.

Ingen erkjendes i Almindelighed for udtraadt af Statskirken, forinden han, efterat at have opnaaet en Alder af nitten Aar, har personlig indfundet sig hos vedkommende Sognepræst, og anmeldt sin Udtrædelse til Indførelse i Ministerialbogen. Hvorvidt i enkelte Tilfælde Undtagelse med Hensyn til Alderen eller Udsættelse med Angjældenes Confirmation skal finde Sted, bestemmes af Kongen.

§ 16.

Naar en Dissenter vil træde over til Statskirken, har han derom at henvende sig til en Sognepræst. Forsaavidt han ikke er døbt, forholdes efter Kirkeritualets Bestemmelser om voxne Menneskers Daab. I modsat Fald er det tilstrækkeligt, at vedkommende for Sognepræsten i Forening med tvende af Præstegjeldets Medhjelpere og en tilkaldt Geistlig godtgjør at have fyldestgjørende Kundskab i Statskirkens Troeslærdomme, samt at deres Bevidnelse herom, saavel som vedkommendes Erklæring om at ville træde over til Statskirken, tilføres Ministerialbogen.

§ 17.

Enhver, som ved Andvendelse af Bevæggrunde, der staae i Strid med den almindelige Sædelighed, ved Løfter om timelige Fordele, ved bedragerske Midler eller ved Trudslers, sørger at bringe nogen over fra en Trosbekjendelse til en anden, bliver, forsaavidt ikke Gjerningen iøvrigt medfører høiere straf, at straffe med Bøder, og i Gjentakelsestilfælde med Fængsel eller Bøder.

§ 18.

Forsaavidt ikke enten Grundlovens eller nærværende Lovs Bestemmelser medføre Undtagelser, begrundes den forskjellige christelige Trosbekjendelse ingen Forskjel i Pligter og Rettigheder, hvorav til Exempel er en Følge, at paa den ene Side ingen Trosbekjendelse kan fritage for Værnepligt, og at paa den anden Side de Bestemmelser, som gjøre Arveret, Odelsret eller nogen anden Rettighed afhængig af Daaben, ikke komme de Dissentere til Skade, af hvem Daaben i Almindelighed eller Barnedaaben i Særdeleshed ei anerkjendes.

§ 19.

Ved nærværende Lov ophæves det i Christian V's Lovbogs 2 ~ 1 liggende Forbud mod fri Religionsøvelse for afvigende christelige Religionsamfund; samme Lovbogs 2 ~ 18 ~ 15; Rescriptet af 6te September 1736, Rescriptene af 5te Marts og den 2den April 1745 om Separatister; Privilegier af 15de Mai 1747; Forordning af 19de September 1766; Placat af 23de December 1771; Bevilling af 31te Januar 1772 angaaende Ægteskaber med Reformerte og kongelig Resolution af 6te Marts (Circilaire af 27de Marts) 1813. Ligesaa ophæves den angaaende fremmede Trosbekjendere i Kirkeritualet af 25de Juli 1685 Cap. 9 indeholdte Bestemmelse. Endelig ophæves norske Lovs 6 ~ 1 ~ 1 til 6 og Politianordningen af 22de October 1701, 2den Post Cap. 1, forsaavidt de deri indeholdte Bestemmelser staae i strid med denne Lov.

Vedlegg 2

LOV ANGAAENDE KRISTNE DISSENTERE OG ANDRE, DER IKKE ER MEDLEMER AF STATSKIRKEN⁸²

§ 1.

Dissenterne, hvorved i nærværende Lov forstaaes saadanne, som bekjender sig til den kristelige Religion uden at være medlemmer af Statskirken, har fri offentlig Religionsutøvelse inden Lovs og Ærbarheds Grændser, og kan danne Menigheder med egne Prester og Forstandere.

§ 2.

En i henhold til § 1 dannet Dissentermenighed skal for at opnaa de Rettigheder, der i denne Lov tillægges ordnede Dissentermenigheder, for den borgelige Overøvrighed anmelde, hvem der er dens Prest eller Forstander, hvorhos denne til samme Øvrighed har indgive skriftlig løfte om, at han i sin Bestilling vil holde sig Statens Love efterrettelig og være Sandhet og Pligt tro, i hvilken henseende han er underkastet Ansvar lige med offentlige Bestillingsmænd.

En Prest eller Forstander for en ordnet Dissentermenighed behøver ved forflyttelse til en anden af sit Samfunds Menigheder kun at anmelde sin Forflyttelse for vedkommende Overøvrighed og for denne godtgjøre, at han er antagen som Prest eller Forstander for den nye Menighed.

I tilfælde af Prestens eller Forstanderens Afgang fra sin Bestilling skal han eller, om han er afgaaet ved Døden, den, der har at anmelde Dødsfaldet for Skrifteretten, uopholdelig derom underrette Øvrigheden. Under Ledigheden kan en midlertidig Ordning træffes, hvorom Øvrigheden bliver at underrette.

Stiftelsen af ordnede Dissentermenigheder og Antagelse af Prester eller Forstandere samt Forandringer, som i saa Henseende indtræder, kundgjøres af Øvrigheden i den offentlige Kundgjørelsestidene.

§ 3.

⁸² Dissenterloven av 1891

Prest eller Forstander for en ordnet Dissentermenighed skal føre Protokoller, som af Kongen anordnes, og fremlægge dem, naar forlanges, til Øvrighedens Eftersyn. De er forpligtede til at udstede Attester og meddele Øvrigheden Oplysninger vedkommende sine Menigheder, i lighed med, hvad der paaligger Statskirkens Prester. Senest inden en Maaned efter hvert Aars udgang har de til Øvrigheden at fremsende Opgave over Antallet af Menighedens Medlemmer tilligemed Fortegnelse over de i det forløbne Aar optagne Medlemmer ledsaget, forsaavidt disse er traadt over fra Statskirken, af vedkommende Sogneprests Attest om, at de er lovlig utmeldt samt over de i Aarets Løb stedfundne Utmeldelser, Fødsler og Dødsfald samt de i Henhold til § 9 udførte Ægtevielser. Af denne Fortegnelse meddeler Øvrigheden vedkommende Sogneprester de fornødne Uddrag til Indførelse i Kirkebogen.

Schema for Protokollerne, der autoriseres af Overøvrigheden, og for den aarlige Fortegnelse anordnes af Kongen. Opløses Menigheden, bliver Protokollen at aflevere til Øvrigheden til Forvaring; det samme gjælder, naar Menigheden paa Grund af indtrufne Omstændigheder ikke længre er at anse som ordnet (§ 2), dog saaledes, at Protokollen, om Menigheden senere atter blive ordnet, paa Forlangende, skal udleveres til dens Prest eller Forstander.

§ 4.

Dissentere er fritagne for personlige Ydelser til Statskirken og dens Bekjente. Naar saadanne Ydelser er indbefattende i Beløb, der udlignes til Kommunen som Personlig Skat, sættes de med et af Kommunebestyrelsen bestemt Beløb du af Betragtning ved Beregningen af de Skattebidrag, der falder paa dem, der i det forud for Skatteaaret liggende Aar til og med 30te September uafbrudt har været Dissentere og inden 15de Oktober næsefter for Ligningskommissionen er anmeldte som saadanne. Kommunebestyrelsen bestemmer om denne Fritagelse ogsaa skal gjælde Eiendomsskat. Derimod er Dissentere ikke fritagne for Tiende og andre paa fast Eiendom heftende Afgifter eller Byrder.

Kommunebestyrelsen kan fritage Dissentere helt eller delvis for personlige og de paa deres faste Eiendomme faldende kommunale Ydelser til Folkeskolen – helt dog kun, naar de har en til Folkeskolen i det væsentlige svarende fulstændig Skole, som af Skolestyret findes tilfredsstillende, og derhos ikke for sine Børn benytter Folkeskolen. Andragende om saadan Fritagelse maa indgives inden 30te September i det forud for Skatteaaret liggende Aar.

§ 5.

Gudstjeneste eller religiøse Forsamlinger, der ikke er at henregne til Husandakt, maa ikke holdes for lukkede døre.

§ 6.

Enhver Dissenter, som optager nogen af Statskirken udtraadt Troessamfund med sig, uden at vedkommende derved indlemmes i nogen ordnet Dissentermenighed, har derom inden en Maaned til Stedets Øvrighed at gjøre Indberetning, ledsaget af Attest for, at vedkommende lovlig er udmeldt af Statskirken.

§ 7.

Dissentere, der hører til en ordnet Menighed, har for sin egen Prest eller Forstander at anmelde Barnefødsler og Dødsfald innen en Maaned, efterat de har fundet sted. Dissentere, som ikke hører til en ordnet Menighed, har inden samme Frist at afgive lignende Anmeldelse til Øvrigheden.

Anmeldelserne skal indeholde de Oplysninger, som af Kongen bestemmes. Forinden nogen Dissenter begraves, har den, som forestaar Begravelsesceremonien, at kræve Bevis for, at Dødsfaldet er anmeldt til Skifteretten.

§ 8.

En ordnet Dissentermenigheds Prest eller Forstander har Ret til at udføre Ægtevielse mellem Dissentere, af hvilke en eller begge tilhører hans Troessamfund, forsaavidt de Former, hvorunder Ægteskabsstiftelsen inden vedkommende Samfund forgaar, er godkjente af Kongen.

Det nødvendige herom bliver ved den verslige Overøvrigheds Foranstaltning at kundgjøre i den offentlige Kundgjørelsestidende.

§ 9.

Ægteskab mellem Dissentere stiftes med retsgyldig Virkning enten ved Vielse af en Prest eller Forstander ved en ordnet Dissentermenighed (§ 8) eller paa borgelig Maade for Notarius publicus paa det sted, hvor nogen af dem, der indgaar Ægteskabet, opholder sig.

Ægteskab mellem Medlem af Statskirken og Dissenter stiftes enten ved Statskirkens Vielse eller, forsaavidt Dissenteren hører til et Dissentersamfund, der paa Stedet har dannet en ordnet

Menighed, af dennes Prest eller Forstander, eller paa borgelig Maade for vedkommende Notarius publicus. Vedkommende Prest eller Forstander kan dog undslaa sig for at udføre Vielsen.

§ 10.

Paa borgelig Maade stiftes Ægteskabet derved, at vedkommende Mand og Kvinde for Notarius publicus udtaler sin Beslutning om at vilde indtrede i Ægteskab med hinanden og derefter af ham erklæres for Ægtefolk. Ved denne Handling gaar Notarius publicus frem efter en af Kongen bestemt Formular, hvorhos en forklaring om, hvad der er foregaaet, paa stedet indføres i Notarialprotokollen og underskrives af Ægtefolkene.

Om ethvert paa borgelig Maade indstiftet Ægteskab har Notarius publicus inden 8 Dage at gjøre Anmeldelse til Sognepresten paa det Sted, hvor Ægtefolkene tager Bopel, eller, hvor dette ikke kan opgives, til Sognepresten paa det Sted, hvor Ægteskabet indgaaes.

Anmeldelsen skal være ledsaget af de Oplysninger, som af Kongen bestemmes.

§ 11.

Førend Ægteskabet paa saadan Maade, som i § 9 nævnt, tilstedes indgaaet, skal paasees tilveiebragt de samme Legimationer, som ved Ægteskabs indgaaelse mellem Medlemmer af Statskirken kræves; dog fordres ikke Lysning, forsaavidt Ægtevielsen ei foregaar inden Statskirken, og for Dissenteres vedkommende heller ikke bevis for Daab eller Altergang.

§ 12.

Naar Dissentere har indgaaet Ægteskab for Notarius publicus, og begge eller den ene af dem træder over til Statskirken, eller naar et Medlem af denne Kirke og en Dissenter har indgaaet Ægteskab paa saadan Maade, kan deres Ægteskab, om de selv ønsker det, og vedkommende Prest i Statskirken intet derimod har at indvende, blive kirkelig velsignet.

§ 13.

Den ved Forordningen af 18. Oktober 1811 paabudne Geistlige Mægling mellem Ægtefolk, der søger Separation eller Skilsmisse, bliver for Dissentere, som tilhører Ordnete Menigheder, at foretage af deres egne Prester eller Forstandere, men bortfalder for andre Dissenteres vedkommende.

§ 14.

Børn af Ægtefolk, af hvilke den ene tilhører Statskirken, ansees henhørende til denne, medmindre Forældrene afgiver en udtrykkelig Ærklæring om det modsatte. Børn af Ægtefolk, som begge er Dissentere, ansees ikke henhørende til Statskirken, medmindre Forældrene derom afgiver en udtrykkelig Ærklæring. Hvis Forældrene lever adskilte, eller en af dem eller begge er døde, afgiver dem, som besørger Børnenes Opdragelse, gyldig Ærklæring i berørte Henseender.

Sistnævnte Regel gjælder ogsaa med Hensyn til Børn, der paa Grund af Forældrenes Ligegyldighed eller Lastefuldhed maa forsørges og opdrages af Fræmmede, samt med Hensyn til uægte Børn, hvis Fader eller Moder er Dissenter. Ærklæringen afgives til Stedets Sogneprest.

Retten til efter foranførte Bestemmelse at afgive Ærklæring angaaende et Børns religiøse Opdragelse vedvarer, indtil dette har fyldt det 15. Aar. Er Børnet opdraget i Statskirkens Tro og dets Konfirmationsforberedelse i denne Kirke paabegynt før nævnte Alder, skal den, om Børnet ønsker det, udføres, og Børnet konfirmeres.

§ 15.

De bestemmelser, der gjælder med Hensyn til Rolighed og Standsning af Næringsdrift under Statskirkens Søn- og Helligdage, er ogsaa bindende for Dissentere.

§ 16.

Forsaavidt Dissentere ikke benytter den almindelige Kirkegaard, er de ved Valget af Begravelsesplads underkastede Øvrighedens nærmere Bestemmelse, ligesom de er pliktige at lyde Sundhedspoliets Forskrifter angaaende Begravelser. Benyttes den almindelige Kirkegaard, skal det være dem tilladt at bruge Kirkeklokkerne.

§ 17.

Dissentere kan ikke beklæde Ombud og Bestillinger i Statskirken og ikke stedes til Deltagelse i kommunale Forhandlinger og Beslutninger Statskirken vedkommende.

§ 18.

Ingen kan udmelde sig af Statskirken før det fyldte femtende Aar. Udmeldelsen skjer enten muntlig eller skriftlig for vedkommende Sogneprest under afgivelse af de Oplysninger, som af Kongen bestemmes. Udmeldelsen bliver derefter af Sognepresten at indføre i Kirkebogen. Attest om Udmeldelsen skal meddeles den Udtrædende uden Betaling.

§ 19.

Ingen Dissenter kan indmelde sig i Statskirken, førænd han har fyldt det femtende Aar. Naar en saadan vil træde over til Statskirken har han derom at henvende sig til en Sogneprest. Hvis han ikke er døbt, forholdes efter Kirkeritualets Bestemmelser om voxne Personer Daab. Er han døbt, skal han enten Konfirmeres eller for Presten og tvende Medhjælpere afgive Ærklæring om, at han bekjender sig til Statskirkens Tro.

Fører den, der vil indmelde sig i Statskirken, en aabenbart forargelig Vandel, bliver hans Optagelse saalenge dette Forhold vedvarer, at nægte.

Inden nogen optages i Statskirken fra ordnet Dissentermenighed, skal han fremlegge Attest fra vedkommende Menighets Prest eller Forstander eller skriftlig Ærklæring fra troverdige Mænd om, at han er udmeldt af Menigheden. Den nævnte Attest bliver at meddele uden Betaling.

§ 20.

Dissentere maa ikke døbe eller på anden Maade optage nogen, der ikke er lovlig udmeldt af Statskirken, i Menighedsamfund med sig.

§ 21.

Ingen maa ved Anvendelse af Bevæggrunde, der staar i strid med den almindelige Sædelighed, ved løfte om timelige Fordele, ved bedragerske Midler eller ved Trusler søge at bringe nogen over fra en Trosbekjendelse til en anden.

§ 22.

Overtrædelse af §§ 5, 6, 7 og 20 samt Undlatelse af at gjøre de i §§ 6 og 7 foreskrevne Anmeldelser straffes med Bøder. Overtrædelse af § 21 bliver, forsaavidt ikke Gjerningen iøvrigt medfører høiere Straf, at straffe med bøder og i Gjentagelsestilfælde med Fængsel eller Bøder.

§ 23.

Sager, der angaar Overtrædelse af nærværende Lovs §§ 5, 6, 7 og 20, behandles som Politisager. For Overtrædelse af § 5 svarer Menighedsforstanderen eller dem, som i Mødet har holdt Foredrag, eller dem, som har afgivet Lokale, saafremt Lukningen er skeet med hans Tilladelse.

§ 24.

Nærværende Lovs Bestemmelser skal ogsaa være anvendelige med hensyn til dem, der bekjender sig til den mosaiske tro, dog saaledes, at Ægteskab mellem Personer, af hvilke den ene bekjender sig til mosaiske Tro, alene kan stiftes med retsgyldig Virkning paa borgelig Maade for Notarius publicus, saaledes som i § 9 foreskrevet. Den i § 12 omhandlede Velsignelse i Statskirken af et for Notarius publicus stiftet Ægteskab kan ikke finde Sted, saalenge den ene af Ægtefællerne bekjender sig til den mosaiske Tro.

Bestemmelsen i § 4 første led om Dissenteres Fritagelse for Ydelser til Statskirken og dets Betjente, samt Bestemmelsen i § 7 forsaaviddt den forpligter Dissentere, som ikke hører til en ordnet Menighed til at anmelde Barnefødsler og Dødsfald til Øvrigheden, og Bestemmelsen i § 13, forsaaviddt den lader den forut for Separation eller Skilsmisse paabudne geistlige Mægling bortfaldne for Dissentere, der ikke tilhører ordnede Menigheder, tilligemed § 17 skal ogsaa være anvendelige for alle dem, der ikke tilhører Statskirken og heller ikke noget andet kristelig Troessamfund.

§ 25.

Forsaaviddt ikke nærværende Lovs Bestemmelser eller Lovgivningen for øvrig medfører Undtagelser, begrunder den forskellige Trosbekjendelse ingen Forskjel i Pligter og Rettigheder.

§ 26.

Nærværende Lov træder i Kraft fra 1ste Januar næste Aar. Fra samme Tid ophæves Dissenterloven af 16de Juli 1845 og Lov, indeholdende Forandring i samme, af 29de Juni 1888. Ligeledes ophæves § 2 i lov af 24de September 1851 om Ophævelse af det hidtil bestaaende Forbud mod, at Jøder indbefinder sig i Riget, samt af Lovene om det kommunale Skattevæsen af 15de April 1882 for Landet og for Kjøbstæderne, henholdsvis § 28 og § 20.

